[illegible]

[illegible]

SAMMLUNG VÖLKERGLAUBE

Friedrich Thieberger

Die Glaubensstufen des Judentums



DIE GLAUBENSSTUFEN DES JUDENTUMS

von

Friedrich Thieberger

W. SPEMANN VERLAG STUTTGART

MIT VIER EINFARBIGEN TAFELN

W. Spemann Verlag, Stuttgart / 1952
Alle Rechte vorbehalten / Printed in Germany / Verlagsnummer 2655
Satz und Druck: Verlagsdruckerei Holzinger & Co., Stuttgart

DIE GLAUBENSSTUFEN DES JUDENTUMS

ANMERKUNG

Während der Arbeit an dem Buche fühlte ich eine tiefe Verpflichtung Martin Buber gegenüber, der, wie kaum ein zweiter, das Menschheitliche im Judentum herausgestellt hat; ich bin ihm nun doppelt dankbar für die sorgfältige Durchsicht des Manuskripts und die Hinweise und Anregungen, die dem Buch auch dort zustatten kamen, wo ich eigene Wege gegangen bin.

Isaak Heinemann, dem hervorragenden Kenner der Beziehungen zwischen Judentum und Hellenismus, danke ich für wertvolle Bemerkungen besonders zum letzten Kapitel.

Jerusalem, im Herbst 1951

F. T.

DIE MONOTHEISTISCHE GRUNDHALTUNG

Der Glaube ist die umfassendste Grundordnung unseres geistigen Lebens. So zahllos solche Grundordnungen sein mögen, so lassen sich ihre Hauptarten an der Haltung des Menschen gegenüber dem Ewigen und dem Persönlichen erkennen. Wir wollen dabei von den Vorformen des Glaubens absehen, von dem Animismus, der eine auf Gegenstände und Tiere beschränkte Gespensterfurcht ist, vom Fetischismus, der über den magischen Bezirk eines Dinges nicht hinausdenkt, vom Dämonismus, der den Menschen in engem Umkreis mit Gefahren belauert. Auch hier wirken schon Elemente eines religiösen Verhaltens mit, aber von einem eigentlichen Glauben können wird erst dort sprechen, wo eine gefühlsmäßige und gedankliche Beziehung zur Gesamtheit des Lebens und zum Umkreis der Welt besteht, d. h. wo der einzelne spürt, wie er der Gewalt eines nichtmenschlichen andern überantwortet ist und dennoch diesem andern sich anzuvertrauen vermag, während er von sich selbst absieht. Denn nunmehr ist er imstande, an die Zeit, die vor seinem Dasein und nach ihm liegt, zu denken und ebenso an den Raum, der über seinen Lebenskreis hinausreicht; nunmehr lebt er welthaft und kosmisch und erfährt den Glauben als die Grundordnung alles Bestehenden.

Reihen wir die Arten der Grundordnungen aneinander, so finden wir auf der einen äußersten Grenze die Vielgötterei, auf der andern den Atheismus. Dort den Glauben an die vielen Willensmächte, die in die Welt eingreifen, hier den Glauben, daß alles Bestehende sich aus sich selbst bewegt und entfaltet. Aber es handelt sich bei dieser Reihe nicht um eine zahlenmäßige Sonderung zwischen vielen Göttern und keinem Gott;

hier geht es nicht um quantitative Unterschiede, sondern um wesentlich andere H a l t u n g e n. Dem Griechen, auch dem der spätklassischen Zeit, schien die Welt ein Kampfplatz für die Lebenslust der Götter zu sein; dem Brahmanen ist die Welt der Leib des höchsten Gottes, der sich in ihre Teile zerschlagen hat, in ihnen untergeht und aufersteht; dem Buddhisten ist das bewußte Mitgehen durch alle leidenden Wandlungen, Tod und Geburt, denen auch die Götter verfallen sind, Sinn des Lebens, das schließlich einmal ins Nichtbewußte und Unwandelbare eingeht; der Parse sieht die Welt als Kampffront der guten, hellen Götter gegen die bösen, dunklen an und will am Dienst für den Sieg des Guten seinen Anteil haben. All dies sind polytheistische Haltungen und doch schafft jede einen ganz andern Lebensrhythmus. Gewiß ergeben sich Mischformen, Übergänge nicht nur innerhalb jeder Grundhaltung sondern auch zwischen den Arten selbst. Der Pantheist, der glaubt, daß der schaffenden Natur das Göttliche einverleibt oder eingegeistet ist, steht in seiner Grundhaltung dem Brahmanen viel näher als dem Atheisten, wiewohl er mit diesem in der Einschätzung der Natur enger verbunden ist. Der Parsismus mit seinem Kampf des Guten gegen das Böse wirkte auf die Haltung des frühen Christentums in entscheidender Weise und dieses blieb dennoch seiner monotheistischen Grundhaltung sogar um den Preis logischer Opfer treu. Und der Islam des Muhammed, der von den Juden Arabiens die monotheistische Haltung erfahren hatte, bewahrte sie kompromißlos, nur wurde ihr in Ausweitung christlicher Züge die Richtung auf die Wonnen nach dem Tod gegeben.

Ursprungsmäßig gehört die monotheistische Grundhaltung, wie sie auf die Menschheit Einfluß gewann, dem israelitischen Volk an. Bei ihm wurde sie so sehr der wesentliche Faktor der geistigen, politischen und

wirtschaftlichen Geschichte, daß man hier das Besondere der Haltung studieren kann, wiewohl sie in ihrem Wesen allem Nationalen überhoben ist. Es hat seine Berechtigung, Gehalt und Form des Monotheismus im israelitischen Volk als Judentum zu bezeichnen, weil er im erneuerten Staat Juda nach dem babylonischen Exil in einer endgültig richtunggebenden Weise das Leben des Volkes bestimmte.

Es ist darum eine berechtigte Vermutung, daß sich erst durch das babylonische Exil (586—538) der israelitische Monotheismus, der echte, universale, entwickelt habe. Der Verlust des Staates und das Schicksal der Vertreibung seien als Strafe Gottes für die Sünde religiösen Abfalles erkannt worden, aber auch die Sieger schienen nur Werkzeuge Gottes zu sein, der, wie einzelne es vorausgeahnt haben, nicht ein bloßer Nationalgott, sondern der Weltgott war.

Indes muß doch bedacht werden, daß schon anderthalb Jahrhunderte vorher (721) dem nördlichen Bruderreich Israel ein gleiches Schicksal widerfahren war: Verlust der staatlichen Selbständigkeit und Deportierung der besten Teile des Volkes nach Mesopotamien. Trotzdem hören wir gar nichts von einer Entstehung des richtigen monotheistischen Geistes. Und doch hatte im Nordreich die gleiche Tradition der früheren Zeiten gelebt wie im Südreich. Es hatten dort Propheten von dem völkerumfassenden Blick eines Amos und dem nationalen Liebesschmerz eines Hosea gewirkt; dort war die volkstümlichste Prophetengestalt beheimatet: Elia und sein Schüler Elisa. Es ist auch nicht daran zu zweifeln, daß die sprachgewaltigen Verkündigungen des Ersten Jesaja mit seinen messianischen Gesichten, mit dem Gedanken vom Bund aller Völker im Dienste des Einen Gottes, im Nordreich gehört wurden, an das sich der Prophet ausdrücklich wandte. In dieser Hinsicht waren die politischen und religiösen Voraussetzungen

für die religiöse Wirkung beider Exile dieselben. Die in der Zwischenzeit aufgetretenen Propheten, Jeremia knapp vor dem zweiten Exil, Ezechiel und der späte Jesaja im zweiten Exil selbst, können die besondere Wirkung dieses Exils nicht genügend erklären. Denn die Vorstellung von Gott, Geschichte und Volk war trotz der neuen Blicke, die von diesen Propheten eröffnet wurden, die gleiche wie vor dem Exil. Wenn der Zweite Jesaja (44,6) zum erstenmal den reinen Monotheismus folgendermaßen formuliert: „Ich bin der Erste und bin der Letzte und außer mir ist kein Gott", beruft er sich im übernächsten Vers ausdrücklich auf ein überliefertes Wissen des Volkes. „Habe ich es nicht seit je hören lassen und es verkündet? Und ihr seid meine Zeugen, ob es außer mir einen Gott gibt." Wie ließe sich in der Tat der Vers in Jeremia (2, 11) anders als aus reinem Monotheismus erklären, wenn ganz namentlich auf fremde Völker hingewiesen wird, die „nicht ihren Gott ändern, obwohl er doch kein Gott ist", und wie soll das zehnte Kapitel des Jeremia verstanden werden, worin die „Narrheit" der Götter-Herstellung und -Anbetung verspottet wird? Auch das wirtschaftliche Moment war in beiden Exilen nicht wesentlich verschieden. Den Herrschern in Mesopotamien kam es immer darauf an, in den Exilierten nicht ein feindliches Gefühl auf die Dauer stark werden zu lassen, und so gaben sie ihnen die Freiheit des Erwerbs, der Siedlung, der religiösen Gemeinschaft. Viele der Exulanten stiegen zu höchsten Würden im Staat empor.

Es muß sonach bezweifelt werden, daß der echte Monotheismus eine Frucht des babylonischen Exils gewesen sei. Wir werden sogar sehen, wie sehr der Einfluß des Exils den Monotheismus trübte, so daß es einer schon vorhandenen, starken Gegenkraft bedurfte, wenn er dem betörend lebendigen Einfluß von Magie und Dämonenglauben Mesopotamiens nicht erliegen sollte.

Das Nordreich hatte die Gegenkraft nicht. Wodurch sich von ihm das Südreich Juda schied, kann nur die Macht sein, die Jerusalem als sinnfällige und geistige Wirklichkeit im Bewußtsein des Volkes hatte. Ezechiels Visionen in der Verbannung kreisen um Jerusalem und seinen Tempel; der zweite Jesaja ahnt das neue Zion und die Erneuerung des Volkes auf Zion, dem er entgegenjubelt; und der Sänger von den Wassern Babels (Psalm 137) gibt dem Schmerz der Ferne den Ausdruck in einem Gelübde: „Vergesse ich dein, Jerusalem, so werde meiner Rechten vergessen.“ Eine solche Gewalt besaß das gleichfalls nationale Samaria im Nordreich nie. Jerusalem bedeutete also mehr als irgend ein nationales Symbol.

Wir haben zu Beginn unseres Jahrhunderts ein bemerkenswertes Zeugnis dafür gefunden. Bei Ausgrabungen im oberägyptischen Assuan entdeckte man Papyri, die von der gegenüberliegenden Nilinsel Jeb — von den Griechen wegen des Elfenbeinhandels später Elephantine genannt — herstammten und über das Schicksal einer jüdischen Gemeinde im 6. und 5. vorchristlichen Jahrhundert Auskunft geben. In Jeb war mindestens 50 Jahre vor dem babylonischen Exil eine jüdische Besatzung als Schutz gegen Nubien angesiedelt worden. Die Soldaten lebten dort mit ihren Familien und betrieben auch Landwirtschaft. Sie erhielten das Recht, einen Tempel zu bauen und dieser wurde vom Perserkönig Kambyses geschont, als er auf seinem Feldzug gegen Ägypten im Jahre 525 alle anderen Heiligtümer der Insel zerstören ließ. Aus den aramäisch geschriebenen Dokumenten — Aramäisch war damals im Vorderen Orient die Verkehrssprache — erfahren wir, daß die Juden von Jeb das Fest des Auszuges aus Ägypten begingen, wodurch jeder Zweifel an dem hohen Alter des Festes behoben wird. Ägyptischen Priestern gelang es einmal, mit Truppen in den Tempel einzudringen und

ihn zu zerstören. Der persische Statthalter ließ zwar zwei ihm unterstellte Beamte, die sich wahrscheinlich von den Priestern hatten bestechen lassen, hinrichten, aber die Gemeinde bedurfte einer neuen Bewilligung, um den Tempel wieder aufzubauen. Man wandte sich an den Hohepriester in Jerusalem, daß er beim König von Persien die Bewilligung erwirke. Es war dies bereits ein paar Jahrzehnte nach der Rückkehr aus dem Exil, im Jahre 411. Jerusalem antwortete nicht. Es konnte nicht ein zweites Heiligtum anerkennen, in welchem Gott Opfer dargebracht werden, schon um denen nicht ein Vorbild zu bieten, die in Babylonien geblieben waren. Die Juden von Jeb wandten sich vier Jahre darauf, offenbar gekränkt, an den persischen Statthalter von Palästina und Syrien, der in Samaria seinen Sitz hatte. Die Erlaubnis wurde dann auch erteilt. Wichtig aber ist, daß der erste Bote nach Juda und zum Hohepriester in Jerusalem gesandt wurde.

Die Funde zeigen übrigens, daß in der kleinen, ganz gesondert sich entwickelnden Gruppe in Jeb ein ähnlicher monotheistischer Geist herrschte wie in dem Volk, das das babylonische Exil erlebt hat. Unter den 120 Eigennamen in einer Steuerliste findet sich nicht einer, der als Hinweis auf den Namen eines Götzen gedeutet werden müßte; mehr als ein Drittel sind mit Jah zusammengesetzt, dem verkürzten Namen für Gott, wie wir das unzähligemal in der Bibel finden. Die Leute von Jeb machten sprachlich einen Unterschied zwischen jüdischen und nichtjüdischen Priestern und leisteten bei dem jüdischen Gottesnamen den Eid. Bedenken kann nur die Tatsache erwecken, daß in der Liste neben den Abgaben oder Spenden für Gott (Jehu, Jahu) auch solche für Ascham- (oder Aschma-)Bet-el und für Anat-Bet-el angeführt werden. Bet-el heißt allgemein Haus Gottes und der Name Anat ist als der einer kanaanitischen Göttin bekannt. Anatot ist der Heimatort des Jere-

mias. Sonach wären Spenden auch für Gotteshäuser anderer Götter dem jüdischen Vorsteher übergeben worden. Warum ist aber nicht auch dem Namen Jahu das Wort Bet-el hinzugefügt, wenn diesem einen Gott, dem am meisten Spenden gewidmet wurden, die anderen Gottheiten mit ihren Tempeln beigeordnet waren? Und warum heißt es einmal statt Anat-Bet-el geradezu Anat-Jahu? Aus solcher Zusammensetzung geht jedenfalls hervor, daß es sich bei Anat nicht um ein von Jehu ganz gesondertes göttliches Wesen handeln kann. Über den Namen Ascham (oder Aschma) ist man sich überhaupt nicht einig. Falls daher mit Anat und Aschma Gottheiten gemeint waren, denen die Juden als ihren eigenen Gottheiten die Abgaben entrichteten (was U. Cassuto, „Kedem" I, 1942 auf Grund der Spendenrechnung durchaus in Abrede stellt), so ist jedenfalls nicht zu bezweifeln, daß für die Leute von Jeb der jüdische Gott Jahu der eigentliche Gott war. E. Auerbach erinnert dabei an die heutige Verehrung von Heiligen in eigenen Kapellen, was mit dem monotheistischen Glauben der Kirche vereinbar ist („Wüste und Gelobtes Land" II, S. 277); Albright hält jene Namen für Bezeichnungen personenhaft verselbständigter Eigenschaften eines einzigen Gottes (Archaeology and the Religion of Israel, S. 174); J. Klausner denkt an ein Zusammenfließen von Zügen fremder Gottheiten mit der Vorstellung von dem einen jüdischen Gott (Geschichte des Zweiten Tempels II, S. 65). Vielleicht darf man nach den oben angedeuteten Argumenten vermuten, daß der eine Gott noch an zwei andern geweihten Nebenstätten (daher Bet-el!) verehrt wurde, an denen der Name einer besondern, aus der Heimat mitgebrachten örtlichen Kulturerinnerung haftete. Die monotheistische Verehrung eines unanschaubaren Gottes schien dadurch nicht beeinträchtigt.

Alle Versuche, den Monotheismus in eine späte Zeit

zu verlegen, müssen auch an der Überlegung scheitern, daß die israelitischen Stämme bei ihrer Einwanderung in Kanaan militärisch, wirtschaftlich, zahlenmäßig den Bewohnern weit unterlegen waren. Die Israeliten wären aufgerieben oder aufgesogen worden, wenn nicht eine gewaltige und eigenartige Glaubenskraft sie emporgehalten hätte. Das wird vor allem deutlich, wenn man bedenkt, daß die einzelnen israelitischen Stämme im Lande selbst lange Zeit voneinander vollständig gesondert siedelten, die verschiedenen Völker zu Nachbarn hatten und dennoch immer die Einheit der Erinnerung bewahrten. Derartiges läßt sich nicht durch einen einzelnen Mann nachträglich bewerkstelligen. Das setzt ein gemeinsames Volkserlebnis und Schicksal voraus. Als die Stämme nach Kanaan einwanderten, müssen sie schon als Monotheisten hingekommen sein. Das Paradoxe der jüdischen Geschichte zeigt sich bereits in ihren Anfängen: die Idee geht der Wirklichkeit voran. Die Ereignisse des Auszuges aus Ägypten, des Kampfes mit den Wüstenvölkern, der kultischen Einrichtungen, blieben die bewegende Kraft im Gedächtnis des Volkes. Mit all dem ist nicht gemeint, daß sich der Monotheismus innerlich nicht immer weiterentwickelt, d. h. immer reiner dargestellt hätte. Der Monotheismus war, um ein treffendes Bild Martin B u b e r s darauf anzuwenden, ein gefaltetes Blatt, das sich allmählich entfaltete; aber es ist immer dasselbe Blatt.

Man wird sich trotzdem fragen müssen, ob damit der Monotheismus nicht wiederum in eine viel zu frühe Zeit angesetzt ist. Eine weit langsamere Entwicklung von der Vielgötterei zur Vorherrschaft eines einzelnen Gottes und dann erst zu einem einzigen nationalen Gott und noch später zu einem einzigen universalen Gott scheint einem geschichtlichen Denken gemäßer zu sein. Eine solche Entwicklung kann sich nur in einem Kulturvolk, also erst nach der Besiedlung des Landes voll-

zogen haben. Wenn in späterer Zeit aus religiösen Gründen die Spuren der langsamen Entwicklung verwischt wurden, müßte man doch nach ihnen suchen. Man hat in der Tat auf eine ganze Reihe von ihnen hingewiesen, und es ist für das Verstehen der Glaubensstufen im Judentum wichtig, die Funde zu prüfen.

Zunächst handelt es sich um literarische Zeugnisse. Die Bibel selbst, die Hauptquelle unseres Wissens von der frühen israelitischen und jüdischen Geschichte, gibt, so wird behauptet, in den alten Teilen die Existenz anderer Götter zu. Im Buch der Richter (Kap. 11) wird der Friedensantrag Jephtahs an den König von Ammon ausführlich mitgeteilt und darin heißt es (V. 24), es möge sich der König doch um die Länder der Völker kümmern, die sein Gott Kamos vertrieben habe, und möge die Israeliten nicht in der Besitznahme der Länder stören, aus denen der Gott Israels die Völker vertrieben habe. Es ist also allen Ernstes gesagt: Hier der Gott Israels, dort der Gott Ammons. Danach wäre der Gott Israels nicht mehr als ein anderer Nationalgott.

Aber ein Beweis dafür, daß die Israeliten selbst an die Wirklichkeit des Gottes Kamos glaubten, ist diese Stelle keineswegs. Jephtah wollte nichts anderes als dem Ammoniterkönig aus dessen Gedankenkreis heraus die Haltung Israels klarmachen.

Die andere Stelle, die gewöhnlich herangezogen wird, findet sich in einem der ergreifendsten Kapitel des ersten Samuelbuches. König Saul sieht sich mit einemmal in die Hand Davids gegeben, zu dessen Verfolgung er ausgezogen ist. David aber beugt sich vor dem „Gesalbten Gottes“ und klagt nur die Höflinge an, die es dahin treiben wollen, daß er, David, nicht in dem Bereich Gottes bleibe; denn sie sagen ihm: „Geh, diene anderen Göttern!“ (26, 19). Dies könnte man so deuten, daß außerhalb des israelitischen Bodens andere

Götter als wirklich lebend gedacht wurden. Dann fällt aber auch auf das Zehngebot „Du sollst keine anderen Götter haben vor meinem Angesicht" ein neues Licht. Es würde besagen, daß zwar andere Götter existieren, daß aber das Volk Israel den Gott, der es aus Ägypten befreit hat, ausschließlich als seinen Gott und als einzigen verehren soll. Und wenn Josua in seiner Rede auf dem Landtag in Sichem das Volk auffordert, sich für die „anderen Götter", denen schon die Voreltern Abrahams gedient haben, oder für den Gott der Väter und des Mose zu entscheiden (Josua 24), so wäre auch damit die Wirklichkeit anderer Götter zugestanden. Das Volk weist es allerdings ab, daß es vor eine Entscheidung gestellt werde: „Fern sei es von uns, Gott zu verlassen und anderen Göttern zu dienen". Indes muß doch der Vorwurf Josuas einen Grund gehabt haben. In seinem „Glauben der Propheten" (Deutsche Ausgabe, Zürich 1950, S. 28 ff.) widmet Martin Buber der Rede Josuas und der Antwort des Volkes ein eigenes Kapitel: das Volk habe als Ganzes aufrichtig gemeint, „seinem" Gott die Treue gewahrt zu haben, und Josuas Vorwurf könne sich nur auf die Nebengötter der einzelnen Sippen bezogen haben. Solche Nebengötter seien aus der Fremde mitgebracht worden und sollten nunmehr vollständig beseitigt werden.

Es gehört zu den bedeutenden religiösen Entdeckungen Bubers, daß er die Axe des israelitischen Glaubens in der Ich-Du-Beziehung zwischen Mensch und Gott gefunden hat. In ihr ist jede andere Beziehung einbezogen und dadurch die Einheit des ganzen Lebens in allen seinen Bezirken gegeben. Darin besteht auch der wirklich gelebte und nicht nur im Denken sich auswirkende Monotheismus. Die Frage, ob man in der ältesten Zeit des israelitischen Monotheismus die Existenz anderer Götter gelten ließ oder nicht, wird damit nur historisch wichtig, aber religiös auch für den frühen

Monotheismus nicht entscheidend. Denn es kommt auf die Ausschließlichkeit der Beziehung zu Gott und nicht auf die Ausschließlichkeit Gottes an. Diese ist erst eine Folge jener.

Auf die Buberschen Gedanken stützt sich der Schweizer Bruno Balscheit (Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion, 1933; knapp zusammengefaßt in seinem Aufsatz: Ist der Monotheismus Israels größte Gabe an die Welt?, in den von ihm herausgegebenen Neuen Wege, Zürich, Mai 1951). Die ausschließliche Ich-Du-Beziehung des Menschen zu einem Gott allein sei die gleiche Wurzel des Glaubens von Moses bis zum Zweiten Jesaja gewesen, mag auch erst der letztere die Wirklichkeit anderer Götter ausdrücklich geleugnet haben. Balscheit zeigt, daß der Stamm, der aus dieser Wurzel emporsteigt, erst im Raum der äußeren Geschichte seine Form gewinnt, aber daß in der Kraft der Wurzel selbst, und nicht in irgendeiner jeweiligen gedanklichen Verästelung die eigentliche Bedeutung des israelitischen Glaubens liegt.

Dürfen wir aber von einer einheitlichen monotheistischen Wurzel noch sprechen, wenn neben dem einen Gott (JHWH) solche Götter verehrt wurden, die uns von anderen Völkern her als Hauptgötter bekannt sind, wie Kamos und Istar? Und ging der Kampf der Propheten für Gott nur gegen die Zulassung anderer als wirklich angesehener Gottheiten in den Bereich des (JHWH-)Volkes? Auch in der Zeit nach der Rückkehr aus Babylonien sprach Sacharja (10, 2) in Jerusalem genau so wie die alten Propheten gegen die Anbetung anderer Götter. Es ist schließlich psychologisch schwer faßbar, daß das Volk von der Liebe zu dieser Ich-Du-Beziehung hätte ergriffen werden können, wenn es sie nicht als die einzig mögliche erfahren hätte, d. h. wenn es in dem unanschaubaren Gott — und die Beziehung zu etwas Unanschaubarem setzt einen bedeutenden

Denkprozeß voraus — nicht den Bestimmer aller Geschicke der Welt geliebt und gefürchtet hätte. Daß es in dieser Haltung nicht durchhielt, hat mit der wesentlichen Frage nichts zu tun.

Kehren wir nun zur Stelle des Samuelbuches zurück! Die Vertreibung in die Fremde aus dem „Bereich" oder „von dem Angesicht Gottes" zieht die Lösung des Bundes und das „Dienen anderen Göttern" nach sich; aber es gilt auch das Umgekehrte! Jeremia (5, 19) ruft dem Volk im Namen Gottes zu: „Wie ihr mich verlassen und Göttern der Fremde in eurem Lande gedient habet, so werdet ihr Fremden in einem Lande dienen, das nicht euer ist." Hier hat die Lösung des Bundes im Lande selbst die Vertreibung in die Fremde zur Folge. Fremde und Götterdienst sind also miteinander begreiflicherweise verbundene, aber immer selbständige Vorstellungen und es kann aus der Vertreibung in die Fremde nichts über den Glauben an die Wirklichkeit der Götter geschlossen werden. David mußte, wie im anschließenden Kapitel erzählt wird, aus dem Bereich Israels für lange Zeit fortziehen, aber nirgends findet sich angedeutet, er habe fremden Göttern gedient.

Für die Annahme eines Polytheismus fällt viel schwerer die Tatsache ins Gewicht, daß das Volk dem „Baal" und der Astarte Altäre auf Höhen errichtet hat. Es ist dies eine der unablässigen Anklagen der Bibel. Selbst von König Salomo wird es tadelnd berichtet. Es ist dies bei Salomo um so rätselhafter, als er nach Vollendung des Tempels die anderen Opferstätten für Gott aufhob. Aber Salomo hat im Geist seiner Politik die Höhenaltäre um Jerusalem herum für die Nichtisraeliten des Staates zugelassen. Es kann allerdings nach den Berichten nicht bezweifelt werden, daß bis zur Zeit des Exils auch Israeliten am Höhendienst im ganzen Land beteiligt waren. Es genügt, auf das Beispiel der aus Phönizien stammenden Königin Isebel im Nordreich

und ihrer Baalspriester, gegen die der Prophet Elia kämpfte, hinzuweisen. Es bleibt nur zu fragen: Haben wir es in diesen Fällen mit größeren oder geringeren Resten einer alten, etwa den Semiten gemeinsamen Volksreligion zu tun, die allmählich durch den Glaubenseifer einer kleinen Gruppe von Monotheisten gereinigt wurde, oder mit dem Einfluß von außen kommender Kulte, die freilich dem Volk zusagten?

So tief wir auch in die ältesten Schichten der Bibel hinabsteigen, finden wir, selbst wo ein primitiver Monotheismus vor uns erscheint, keine Stücke, die nicht anders als polytheistisch deutbar wären. Wenn es, wie manche annehmen, neben einer polytheistischen Volksreligion gleichzeitig eine prophetische oder priesterliche monotheistische Relegion bei den Israeliten gegeben hätte, wäre dieser Widerspruch an irgendeiner Stelle der lebensreichen Berichte trotz aller redaktionellen Bemühungen klar herauszuspüren. Man wird einen Ausruf, wie den im Siegeslied des Mose (2. Buch Mosis 15, 11): „Wer ist dir gleich unter den Göttern!“ nicht anders zu erklären haben, als er ursprünglich inmitten der erdrückend polytheistischen Welt gemeint sein konnte: Unter allen „Mächten“ (dies die richtige Wiedergabe!), an die Völker glauben, ist keine, die dir gleichkommt. Vielleicht spricht sich hier ein kindlicher monotheistischer Stolz aus, aber doch kein Glaube an viele Götter!

Mit diesem Beispiel nähern wir uns einer zweiten Art, auf die man einen lange Zeit bei den Israeliten bestehenden Polytheismus zu begründen sucht. Man will hinter s p r a c h l i c h e n A u s d r ü c k e n die nach außen verschleierte Vorstellung von Gott aufdecken. Wiederholt wird in der Bibel Gott als „Höchster“ (Eljon) bezeichnet, z. B. (1. Buch Mosis 14, 18): Melchisedek, der nichtisraelitische König von Salem, „war Priester des höchsten Gottes“ (oder: des Gottes Eljon), und besonders oft in den Psalmen: „Ich rufe

zu Gott, dem Höchsten" (57, 3), „Ich lobsinge dem Namen Gottes, des Höchsten" (7, 18), „Ich lobsinge deinem Namen, Höchster" (9, 3). Nun verehrten die Kanaaniter einen Gott, den sie Eljon nannten (Ugaritisch: Al'iyon), was sehr gut die Stelle von Melchisedek erklärt. Allein, daß in Psalmen, die von Gott als dem Schöpfer der Welt oder Richter aller Völker sprechen, die gesteigerte Bezeichnung für den einen Gott gemeint ist und nicht der Gott der Kanaaniter oder ein ehemaliger Nebengott der Israeliten, kann nur jemand in Abrede stellen, dem Worthüllen und nicht die Anwendung des Wortsinnes alles bedeuten. (Vgl. dem gegenüber Th. J. Meek: Monotheisme and the Religion of Israel im Journal of Biblical Literature, 1942.)

Ein anderes derartiges Beispiel für einen israelitischen Polytheismus wird (von Meek a.a.O.) im Abschiedsgesang des Moses gefunden. Da heißt es (5. B. M. 32, 8): „Als Gott (Eljon) den Völkern ihren Besitz zuteilte ..., stellte er die Grenzen der Nationen fest nach der Zahl der Söhne Israels"; nun wird in der ältesten Bibelübersetzung, der griechischen Septuaginta, das letzte Wort so übersetzt, als wäre in der Vorlage „Söhne Els (Gottes)" gestanden. Daraus wird eine ganze Mythologie herausgelesen. Der höchste Gott hatte viele Kinder und jedes war der besondere Gott eines Volkes. Dabei sagt der folgende Vers dieses späten Liedes ausdrücklich, es gebe außer Gott keine fremde Macht. Der Sinn der Stelle ist wiederum primitiver Stolz: Als Gott die Aufteilung der Länder unter die Völker plante, nahm er zuerst Rücksicht auf die Anzahl der Kinder Israels. Auch wenn es ursprünglich wirklich geheißen haben sollte: nach der Anzahl der Kinder (im Hebräischen = Söhne) Gottes, so ist doch bekannt, daß sich die Israeliten gern Kinder Gottes nannten (vgl. 5. B. M. 14, 1). Daran ändert nichts die Tatsache, daß im Ugaritischen mit „Söhne Gottes" Gottheiten bezeichnet wurden.

Lange Zeit vermutete man in der an eine Pluralform erinnernden Bezeichnung für Gott „Elohim" einen polytheistischen Rest, wiewohl nahezu an allen Stellen das, was von „Elohim" ausgesagt wird, in der Einzahl steht; wo dies ausnahmsweise nicht der Fall ist, liegt ganz deutlich die Mehrzahlform vor, wie sie Könige als Zeichen ihrer Machtfülle gebrauchen. Aber die Zweifel wurden erst überwunden, als man im ägyptischen Tel-Amarna Schriften aus dem 14. vorchristlichen Jahrhundert entdeckte, in denen die Aussagen über den einen Sonnengott in der majestätischen Mehrzahl standen.

Mit all dem will nicht gesagt sein, daß es bei den israelitischen Stämmen keine vor-monotheistische Zeit gegeben habe. Nur ist aus den überlieferten Schriften s p r a c h l i c h bisher nichts feststellbar gewesen.

Aufschlußreicher ist eine dritte Gruppe von Versuchen, die Vorstufen des einmaligen Ereignisses, das der israelitische Monotheismus darstellt, zu erschließen. Es gibt besonders in den ersten Büchern der Bibel Stellen, die, verglichen mit späteren Berichten, eine frühe Vorstellung von Gott bezeugen. Gott wandelt in der Abendkühle durch den Garten Eden — hat also eine körperlich begrenzte Gestalt und hat an sinnlichen Eindrücken Gefallen. Gott fährt zur Erde herab, um den babylonischen Turm zu sehen — ist also auf seinen Himmel eingeschränkt, von dem aus er nicht alles genau erblicken kann. Gott überfällt nachts Jakob, dem er selbst zuvor den Auftrag zur Heimreise gegeben hat, so wie er Moses nachts in der Herberge überfällt, um den zu töten, der auf seinen Auftrag hin nach Ägypten gegangen ist (auf die Parallele dieser Stellen hat Martin B u b e r in seinem „Moses" hingewiesen) — nicht anders als ein nächtlicher Dämon, der schließlich durch Kraft oder Zauber bezwungen wird. Dies sind nur einige der besonders auffallenden Episoden, die offen-

bar so tief in der Erinnerung der Stämme hafteten, daß man sie schon beim frühesten Zusammenstellen der Überlieferung — ich vermute, daß dies auf Salomos Anregung geschah (Näheres in meinem „King Solomon“, East & West-Verlag 1947) — unberührt ließ. Aber haben wir hierin wirklich polytheistische Vorstellungen des Volkes zu sehen? Keineswegs. Vielleicht einen primitiven Monotheismus, aber keine Vielgötterei. Es stehen hier keine Gottheiten miteinander im Kampf, es wird nicht von einem Ringen Gottes um seine Macht, sein Leben, sein Werden, also nicht etwas Mythologisches erzählt, wie es ausnahmslos in allen Götterlehren der Fall ist. Gott bleibt auch in der Erschütterung eines engen Erfahrens immer nur der eine Gott, der Schöpfer und Forderer. (Viele Einwände dagegen hat Jecheskel Kaufmann in seinem mehrbändigen Werk „Die Geschichte des jüdischen Glaubens“ [hebräisch, 1937 ff.] widerlegt.)

Es ist auch jeder Versuch, so verlockend er für entwicklungsmäßig denkende Menschen ist, vergeblich, den altisraelitischen Gott als Berggott des Sinai, als Gewittergott, als Feuergott (wegen des brennenden, aber nicht verbrennenden Strauches), als Quellengott der Oase Kadesch u. dgl. auf einen bestimmten Ort oder ein bestimmtes Naturelement festzulegen. Alle diese Orte wurden ja von den Israeliten verlassen und die Elemente selbst, wie Wasserquelle, Feuer, Donner, zeigen so sehr nur die Eigenschaft von Begleiterscheinungen, daß es unverständlich bliebe, wie in der Legende ein Feuergott die Hand eines Menschen aussätzig werden ließe, wie der Anführer des Volkes in die göttliche Gewitterwolke hineinsteigen sollte und daß keinerlei Erzählung von einem Zusammenhang des Wassers von Kadesch, wo man die Heimat der mosaischen Gesetzgebung vermutete, mit den Segnungen der Rechtsnormen zu finden ist.

Im zweiten Vers des Anfangskapitels der Bibel heißt es, daß Gottes Geist über dem Wasser schwebte; dieses Wort „schweben" ist von derselben Wurzel wie der in semitischen Sprachen geläufige Ausdruck für „locker, weich sein" und wird auch auf die Haltung der Vogelflügel angewendet, die über etwas schweben oder über den Eiern brüten. So findet sich der Ausdruck im späten Moseslied (5. B. M. 32, 11): Gott habe Israel getragen, wie ein Adler seine Jungen trägt und mit den Fittichen über ihnen schwebt. Daraus schloß man, daß auch mit dem Bilde im Anfang der Bibel gemeint sei, daß Gott als Weltvogel das Erdei ausgebrütet habe. Zu dieser Vorstellung gibt es tatsächlich Analogien in semitischen Religionen. Aber wo findet sich selbst in den ältesten Schichten der Bibel auch nur eine entfernte legendäre oder kultische Anspielung auf eine derartige Vorstellung! Weit sinnfälliger ist jedenfalls die von vielen verfochtene Ansicht, daß der israelitische Gott ursprünglich in der Form eines Stieres verehrt wurde. Der Bericht vom Abfall zum goldenen Kalb (Jungstier) wäre sonach die Erinnerung an eine Rückkehr zu einem alten Glauben. Man weist ferner darauf hin, daß auf dem salomonischen Tempelplatz Stiergestalten das große Wasserbecken trugen, und daß nach der Reichsteilung in Dan und Bet-El zwei Heiligtümer errichtet wurden, in denen ein Jungstier als Sinnbild der Gottheit stand. Aus der Reihe dieser Begründungen ist jedenfalls der salomonische Tempel auszusondern, bei dem es sich um monumentale Zierstücke handelte, vor denen niemals eine Anbetung stattfand. Unvorstellbar, daß Jesajas oder Jeremias Stieranbeter gewesen sein sollten! Anders steht es mit den beiden übrigen Argumenten, die eigentlich nur eines sind. Denn die Jungstier-Bildnisse im Nordreich wurden ausdrücklich im Sinne der alten Wüstenerinnerung an das goldene Kalb eingesetzt (1. Könige 12, 28). Der Prophet Hosea, der gegen die

Kalbbildnisse im Nordreich seine Stimme erhebt (8, 5—6), gebraucht als Ausdruck für deren Vernichtung ein Wort, das soviel wie „in kleinste Teile zermalmen" bedeutet und wiederum an den Bericht gemahnt, der vom „Zermahlen" des goldenen Kalbes durch Moses überliefert war. Jerobeam, der Schöpfer des Nordreiches, brauchte aus politischen Gründen eine Volkstradition, durch die er sich auch kultisch vom Südstaat freimachen konnte. Er holte die Geschichte vom goldenen Kalb wieder hervor und damit fällt auch auf die alte Wüstenerzählung ein eigenartiges Licht.

Daran kann nämlich nicht gezweifelt werden, daß Jerobeam nicht gemeint habe: statt Gott — der Jungstier. Dem widerspräche alles, was wir aus den Texten der Propoheten über das Nordreich wissen. Sie wetterten gegen den Abfall von einem reinen Monotheismus, gegen seine Verzerrung, gegen seine Vermengung mit heidnischen Vorstellungen. Das eben wollte Jerobeam: in den monotheistischen Kult Elemente aufnehmen, die dem Volk so lagen, wie eben Sinnfälliges dem Menschen liegt; dann wurde es leicht, die Sonderung vom Süden auf religiösem Gebiet durchzuführen. Wie sich das Volk vorstellte, daß sich Gott auf die Lade mit den Bundestafeln herabläßt, so sah es in den Jungstieren symbolische Gestalten, auf welche die Gottheit niedergeht. Wir haben uns ja den Götzenkult in dem bereits historisch erschaubaren Altertum überhaupt so zu denken: das Bildnis ist ein mit den Sinnen faßbarer Anlaß, die Gottheit herabzurufen; sie nimmt Sitz oder Wohnstatt auf oder in dem Bild. Die Heiligenstatuen, vor denen heute Fromme knien, werden nicht von ihnen angebetet, sondern es verbindet sich ihre Ahnung von der Nähe der Gottheit oder des Heiligen mit der sinnlichen Gegenwart des Bildnisses. So war es mit dem Apis in Ägypten, so mit den Tiergestalten Babyloniens und Kanaans und so später in Griechenland. Stiere mit

der unheimlich unverständlichen Kraft wurden im ganzen Vordern Orient für Wesen gehalten, die mit dem Göttlichen in Verbindung stehen. Aber es ist klar, daß durch Kult und Übung die Verehrung einer Gottheit auch auf ihre Tiere überging. Da nun die Götter als körperliche Wesen galten, bestand für den Monotheismus die Gefahr der Gottesverehrung vor Bildnissen. Daher der Kampf der Propheten und wahrscheinlich schon des Mose gegen jedes Bildsymbol! Auch damals in der Wüste ist nicht die Wahl eines andern Gottes gemeint gewesen, sondern der Ruf nach einer sinnfälligen Gestalt, auf der oder in der Gott dem Volke voranziehen sollte. Darum opferten sie das kostbarste Material für das Bildnis. Allein auch das war Abfall: nicht zum Heidentum selbst, sondern zu einer dem Heidentum nahen Vorstellung innerhalb des Monotheismus.

An einzelnen Stellen der Bibel werden Namen von Ungetümen oder dämonische Wesen genannt, die Gott vernichtet oder die irgendwo ein Versteck suchen, wo sie hausen können. Da ist R a h a b (Psalm 87, 4; 89, 11; Jes. 30, 7; 51, 9; Hiob 26, 12; 9, 13), ein Ungetüm, das aber Jesaja ganz deutlich auf Ägypten bezieht; oder das weibliche Wesen L i l i t h, die ein einzigesmal bei Jesaja (34, 14), dort wo er die Verwüstung Edoms ankündigt, erwähnt wird. Diese nicht ganz durchsichtigen Namen stehen in einem Zusammenhang, der keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, daß Gott als Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde angesehen wird und finden sich bei späten Schriftstellern, deren monotheistischer Eifer nicht in Frage gestellt werden kann.

Nicht so leicht ist es, die Stellung des „A s a s e l“ zu bestimmen. Zu ihm führte man am Versöhnungstag den Sündenbock, der in der Wüste in einen Abgrund gestürzt wurde. Ist Asasel ein Wüstendämon, ein Vor-

gänger des späteren Satan? Der Name findet sich nur im 3. Buch Mosis (Kap. 16) und steht im Zusammenhang mit der Zeremonie im Tempel, durch die eine Befreiung von den Sünden erwirkt werden sollte. Allein gerade diese Tatsache beweist, daß es sich beim Asasel — mag er auch während einer frühen Wüstenzeit in die Vorstellung des Volkes als Dämon eingedrungen sein — keinesfalls um irgend eine Neben- oder Gegenmacht gegen Gott handeln kann. Einem gewissermaßen gestürzten „Titanen" würde man nicht für die kollektiven Sünden des Volkes, deren Vergebung man von Gott erfleht, Opfer darbringen. Zum Asasel in der Wüste entfernt man die Unreinheiten des Volkes, wie man Unsauberes aus dem Hause schafft. Auch Asasel gehört in den Plan der Welt, nicht anders als die Engel, d. h. die „Boten", und als Satan, d. h. der „Hinderer", die das Gefolge Gottes, seine Heerscharen, bilden, weshalb er als Gott Zebaoth (d. h. der Heerscharen) angerufen wird. Noch das gesamte mittelalterliche Denken schloß in sich die Vorstellung von höheren außermenschlichen Wesen ein, die als Gottes Geschöpfe galten.

An richtige Götzenbilder gemahnen die „T e r a f i m". Rahel nahm sie heimlich aus dem Hause ihres Vaters mit (Genesis 31, 19 und 30 ff.), der Ephraimite Micha in der Richterzeit ließ solche für sein Gotteshaus herstellen (Richter 17 und 18) und Davids Frau Michal benutzte sie, um die im Bett liegende verhüllte Gestalt ihres Mannes vorzutäuschen (1. Samuel 19, 13 und 16). Nun werden sie an anderen Stellen (2. Könige 23, 24; Ezechiel 21, 26; Sacharja 10, 2) als Orakel und beim Propheten Hosea (3, 2) als Gegenstände eines rein monotheistischen Gottesdienstes genannt. Nur in der Rahelerzählung werden sie als Götter ihres Vaters Laban bezeichnet. Es ist also anzunehmen, daß sie ursprünglich außerisraelitische Götzenbilder waren und sich im israelitischen Volk lange Zeit als Orakel oder

Heilamulette (vielleicht vom Wortstamm RuF vgl. Rafael-Gott heilt) großer Beliebtheit erfreuten. Von den Propheten wurden sie verworfen, aber den israelitischen Monotheismus stellen sie ebensowenig in Frage, wie es Jahrtausende später die Amulette der Strengfrommen taten.

Nur eine einzige echte mythische Erinnerung an die vormonotheistische Zeit scheint im 1. Buch Mosis 6, 4 bewahrt zu sein. Hier wird die Entstehung der „Riesen" und „Heroen" damit erklärt, daß „die Söhne Gottes" sich mit den Töchtern der Menschen verbanden. Es gibt also Wesen, die so wie Menschen sind, aber durch höhere Zeugung entstanden. Diese Erinnerung konnte sich nur erhalten, weil Gott selbst jenseits jeder geschlechtlichen Vermengung blieb und weil auch hier gegen seine Einzigkeit nichts ausgesagt ist.

Was in das monotheistische Weltbild aus der Vorzeit des israelitischen Volkes selbst oder aus Vorstellungen und Lehren nichtmonotheistischer Religionen eindrang, wurde von dem neuen Glauben vollständig aufgesogen. Die Erforschung ältester Denkmäler der Ägypter, Babylonier, Kanaaniter, Hetiter u. a. förderte eine Fülle von Material zutage, das mit biblischen Texten verglichen, auf eine gemeinsame Quelle oder eine direkte Abhängigkeit schließen läßt. Hier haben wir eine vierte Gruppe von Versuchen vor uns, die polytheistischen Grundlagen des altisraelitischen Glaubens aufzudecken. Aber auch in diesen Fällen gelangt man jedesmal zur Überzeugung, daß die monotheistische Mitte des Glaubens unvergleichlich mächtiger gewesen sein muß als irgendeine noch so verlockende Erscheinung, die am äußern Umkreis erschien. Daher ging der Monotheismus nicht aus einer Verbindung verschiedener Elemente hervor, sondern war der starke Hauptstrom, der von anderswo auch Nebenströmungen in sich aufnehmen konnte.

So findet sich die Sintflutgeschichte mit der Arche, mit der Einholung von Tieren, mit der Aussendung von Vögeln, durch die der Stand des Wassers erprobt werden soll, dem Dankopfer nach der Rettung, in dem altbabylonischen Epos, dessen Held Gilgamesch ist. Allein alles ist hier in ungestümer, mammutartiger Form erzählt, vermengt mit Geschichten willkürlich schaltender Götter und schließend mit der Versetzung eines betrügerischen Ahnherrn unter die Götter. In der Bibel ist der gleiche Stoff in die Darstellung einer sittlichen Katastrophe und der Erlösung von Menschheit und Welt verwandelt. Selbst bei der Aufnahme altbabylonischer Gesetze, die den Israeliten aus dem in Kanaan herrschenden Recht bekannt wurden, leuchtet überall der monotheistische Gedanke auf, z. B. in der vielzitierten Forderung: „Aug um Aug, Zahn um Zahn" (3. Buch Mosis 24, 20), die auf dem Gesetzesstein des Königs Hammurapi (um 1800 v. Chr.) ausdrücklich auf „Menschen des freien Standes" bezogen wird, während die Bibel ausnahmslos von Menschen spricht. In seinem 1768 erschienenen Werk über die Gesetzgebung Mosis hat Michaelis gerade dieses biblische Gesetz als den Gipfel einer Rechtsnorm bewundert, weil es die Gleichwertigkeit aller Menschen voraussetzt. Und dies war nur möglich infolge des gleichen Verhältnisses aller zu dem Einen Gott. Den Gedanken von Michaelis übernahm Kant vollinhaltlich in seiner Metaphysik der Sitten.

Für die Einrichtung des Sabbats als Ruhetages, eines der segensvollsten Gebote der Tora, glaubte man im babylonischen „Schabbatu", was Aufhören bedeutet, eine ältere Parallele zu finden. Jeder siebente Tag im Monat, (aber auch der siebenmal siebente, also der 19. Tag im Monat darauf) stand nämlich im Zeichen des gefährlichen siebenten Planeten, des Saturn. An diesen Tagen sollte z. B. der König sich vor gewissen

Speisen und Staatshandlungen hüten. Das Volk gab einem 5- oder 6-Tag-Zyklus den Vorzug. Aber wir hören nichts über einen 7. Tag als Ruhetag und selbst wenn der Sabbat der Israeliten eine Entlehnung aus Mesopotamien sein sollte, wird dadurch nur noch deutlicher, wie stark der monotheistische Gedanke gewesen sein muß, daß er den königlichen Unglückstag in einen sozialen Freudentag verwandelt hat. Tur-Sinai (Bibliotheca Orientalis, Leiden, Jännerheft 1951) zeigt übrigens, daß der Ausdruck Schabbatu niemals zur Bezeichnung des 7. Wochentages oder eines jener babylonischen Unheiltage verwendet wurde. In der Tat könnte man nur bei einer mechanischen Vergleichung, der jeder innere Gehalt unzugänglich ist, von einer wirklichen Parallele sprechen.

Manche vermuten, daß der in Kanaan verehrte Gewittergott Hadad auch von den Israeliten angebetet worden sei, ehe er mit dem späteren Gott in eins verschmolz; in alten Psalmen, die dann leicht übermalt wurden, schimmern — so sagt man — noch solche Preisgesänge auf Hadad durch, wie etwa im 29. Psalm, der die Größe Gottes im Gewitter verherrlicht, oder im 68., in welchem das vulkanische Gebirge Basan (ungefähr dem heutigen Hauran entsprechend) als das Gebirge Gottes bezeichnet wird. Aber ist nicht in diesen Psalmen Gott als Gott vom Libanon und Sinai und als Schöpfer und Richter aller Lande und Völker angesprochen? Wenn ein Dichter heidnische Lieder verwendete (wie etwa Luther für seine geistlichen Gemeindegesänge zuweilen volkstümliche Liebeslieder zur Grundlage nahm), kann das nur in sehr früher Zeit geschehen sein, weil man später Tempellieder nicht an die von den Priestern verpönten heidnischen Gesänge angelehnt hätte. Das würde aber wieder nur die verwandelnde Kraft des Monotheismus in alter Zeit beweisen, dem heidnisches Material nichts anhaben konnte. Ganz ab-

wegig ist es daher, wie das z. B. Th. H. Gaster versuchte, aus diesen Psalmen zu schließen, daß verschiedene von den Israeliten anerkannte Götter später zu dem einen zusammengeflossen seien.

Eine ganz andere Bedeutung kommt in glaubensmäßiger Hinsicht der Tatsache zu, daß in Ägypten um 1350 v. Chr. ein religiöser Denker hohen Ranges König war: Amenhotep IV., der den herrschenden Götterkult abschaffte und die Verehrung nur eines Gottes zuließ. Max Müller, der große aus Dessau stammende Sprachforscher des vorigen Jahrhunderts, zeigte in seinen Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, daß bei den antiken Völkern innerhalb ihres Glaubens an viele Götter oftmals einer „als erhaben und unbegrenzt" angerufen wurde und in diesem Fall für den Gläubigen nur dieser eine Gott im Denk-, und Gefühlsfeld stand. Müller bezeichnete eine derartige Glaubenshaltung als Henotheismus d. h. Ein-Gottglauben. Für Amenhotep war die Erscheinungsform des einen Gottes die Sonne; von hier aus schafft er, herrscht er, breitet sich sein Wirken aus. Der Sonnenglaube des Amenhotep wäre demnach ein sehr vollkomener Fall von Henotheismus.

Eine derartige Glaubensvorstellung steht dem Monotheismus sicherlich sehr nahe und obwohl Amenhoteps religiöse Umwälzung gleich nach seinem Tod zunichte gemacht wurde, können unterirdische Bewegungen sich fortgesetzt haben, welche die israelitischen Stämme in Ägypten oder zumindest Moses erreichten.

Indes wird der unüberbrückbare Unterschied zwischen Heno- und Monotheismus gerade an diesem Beispiel deutlich. Auch Amenhotep meint nicht die Anerkennung eines Gottes nur innerhalb eines einzigen Volkes, während einem anderen Volk wieder ein anderer Gott zugeordnet ist. (Man pflegt diese Auffassung als Monolatrie zu bezeichnen.) Für Amenhotep gibt es nur einen ein-

zigen Gott in der Welt. Aber dieser ist nicht außerhalb der Natur, nicht unräumlich und nicht außerhalb der Zeit. Der Henotheismus ist die höchste Glaubensform, zu der man innerhalb der Natur und von ihr aus aufsteigen kann. Amenhotep preist in einem Hymnus die Sonne als das erste Leben, das die Länder geschaffen habe. Der Monotheismus meint aber mit dem einen Gott ein Wesen außerhalb der Welt, das keinem Gegenstand eingetan ist. Von der Welt aus, wie sie den Sinnen erscheint, gelangt man eben auf „natürlichem" Weg über den Polytheismus höchstens zum Henotheismus, falls man überhaupt noch einen Gott gelten läßt. Denkt man aber die Welt als Schöpfung, sieht man also das Endliche gewissermaßen vom Unendlichen aus, das Begrenzte vom Unbegrenzten, das Zeitliche vom Ewigen, dann nimmt man genau die Haltung des monotheistischen Glaubens an. Sie ist nicht die „natürliche". Sie verlangt eine Umkehrung des sinnhaften Schauens. Es gibt keine größere Forderung an den Menschen als diese Haltung und immer von neuem gleitet der Mensch von ihr „natürlicher Weise" ab. Hat er sie jedoch einmal gewonnen, gibt sie seinem Blick für die Welt, der Ordnung im Leben, dem Sinn des Daseins eine unverlierbare Erleuchtung. Der Monotheismus ist also nicht eine höhere Stufe des Henotheismus, sondern ein dem tiefsten Wesen nach verschiedene Art des Glaubens.

Das israelitische Volk hat die monotheistische Haltung als erstes und jahrhundertelang als einziges bekundet. Nicht Land, nicht Sprache, nicht äußere Kulturbesitze schufen und einigten die Stämme, sondern der Monotheismus. In neuester Zeit fand man bei Stämmen Südaustraliens, den Kokobra, die Vorstellung von einem einzigen Weltschöpfer; aber der ist ein schwarzes Ungeheuer, aus dessen Leibesöffnung die Menschen hervorgegangen sind und der selbst dann begraben wird. Auch bei einem mexikanischen Stamm ist der

Glaube an e i n e n Gott nachweisbar, der aber entstanden ist, geopfert und wiederbelebt wurde. Bei den U i t o t o auf Columbia (vgl. Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto) wird ein Vatergott verehrt, der durch magische Kräfte gebildet wurde und nur ein irdischer Gott ist — im Himmel herrscht ein anderer, menschenverzehrender Gott —, er stirbt und befruchtet die Erde. Selbst die höhere Stufe der babylonischen Priester, welche die Götter des Volkes als Symbole ansahen, ist bei weitem nicht die eines Monotheismus; denn die Götter verschwanden nicht, sondern wurden nur von gröbster Stofflichkeit und Leidenschaft befreit und in einer unbestimmten Gestalt gesehen.

Frühzeitig kamen einige griechische Philosophenschulen dem Monotheismus sehr nahe. X e n o p h a n e s (um 500 v. Chr.) verspottete die Vorstellung von Göttern als überdimensionierte Menschengestalten und wies auf das Weltall als einen einzigen, planenden, in unendlich vielen Formen sich äußernden Gott, der „ganz Auge, ganz Ohr, ganz Einsicht" ist. P y t h a g o r a s , um wenige Jahre jünger, faßte die Gottheit als die über allen Dingen stehende „Eins" auf, die in die Vielheit der Welt die Ordnung, den Kosmos, brachte; 80 Jahre später sah A n a x a g o r a s in dieser „Eins" den Geist und die Vernunft, welche die Welt beherrscht. P l a t o spricht wohl in seinen Schriften von Göttern, aber er versteht unter ihnen Ideen, von allem Irdischen befreite ewige Wesen, und er stellt die Idee des Guten als die eigentliche, weltschaffende Gottheit hin, um die alles andere kreist; aus dem Götterhimmel ist ein Ideenhimmel geworden. A r i s t o t e l e s sucht auf logischem Weg zum Sinn der Gottheit vorzudringen: sie ist ihm die erste Ursache, die alles bewegt und in alles einen Zweck hineingelegt hat. Aber was für ein unpersönlicher, physikalischer Gott ist dies! Er hat zu den Dingen und Menschen nicht das Verhältnis des Schöpfers

zu seinen Geschöpfen; darum fehlt z. B. die Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen im Staat.

Daß gerade in dem kleinen israelitischen Volk der Monotheismus nicht als die Lehre einzelner Denker, sondern als ein das private und öffentliche Leben beherrschender Glaube in Erscheinung trat, versucht man sich auf verschiedene Weise klarzumachen. Großen Anklang fand die Ansicht Ernest Renans (gest. 1892), daß die eintönige Wüste, in der das Volk lebte, der Phantasie nicht genug Nahrung gab und daß also aus Phantasiemangel die gewaltige Abstraktion vom Räumlichen, Zeitlichen, Vielfachen in der Vorstellung des Göttlichen möglich war. Allein die Wüste ist keine eintönige Sandfläche, sondern ein Land voll von Gebirgen, Tälern und geheimnisvollen Farbenspielen; übrigens gingen die Wanderungen von Oase zu Oase. Max Weber (gest. 1920) führt den israelitischen Monotheismus auf eine soziologische Ursache zurück. Die Israeliten seien vor der Einwanderung in Kanaan ein Pariavolk in einer kastenlosen Umwelt gewesen und in ihrer Not habe sie der eine große Gedanke erfüllt, der einer gerechten sozialen Ordnung. Darum sei ihre Religion von sittlichen Motiven getragen und dies habe sie zu dem Glauben an einen einzigen Gott führen müssen, vor dem allein alle Menschen gleich sind. Die Überlegungen Webers sind bestechend. Nur bleibt die Frage unbeantwortet, warum das Volk nicht den leichteren und möglichen Weg der Auflösung in der Umwelt gegangen ist. Es gab im frühen Altertum sehr viele unterdrückte Stämme und Völker, die ihr Joch abzuwerfen suchten, aber nirgendwo sonst führte der Freiheitsdrang zum Monotheismus. Sogar Wellhausen (gest. 1918), der die biblischen Berichte über die Urväter, den Aufenthalt in Ägypten und über Moses für Legende hält und die Geschichte der israelitischen Stämme auf die gleichen Bedingungen zurückführt, die

wir von anderen semitischen Völkern her kennen, muß zugeben, daß es ein Rätsel sei, warum nicht auch andere semitische Völker zum Monotheismus gelangt seien. Man kann es nach all dem verstehen, daß selbst unter wissenschaftlich denkenden Menschen viele sind, die hier in irgendeiner Weise an eine höhere Eingebung glauben.

Der besondern Erscheinung des israelitischen Monotheismus entspricht auch die besondere Bezeichnung für Gott. Die Bibel berichtet, daß vor Moses nur die Bezeichnungen *„El"*, *„El Schaddaj"*, *„El Eljon"*, *„Elohim"* geläufig gewesen seien, die eigentlich auf etwas allgemeines hindeuten: Macht, Schirm, Erhabenheit. Sie werden darum zuweilen auch auf Götter anderer Völker oder auf gewaltige Dinge (Cedern, Psalm 80, 11; Berge, Psalm 36, 7) oder schutzbietende Stellen (Elohim dient als Bezeichnung für den Richter) angewendet. Der neue Gottesname seit Moses besteht aus den vier Zeichen JHWH. Er wurde in späterer Zeit mit Absicht ganz anders gelesen, nämlich als *Adonaj* (Herr), und auch so vokalisiert, was außerhalb des Judentums zur Aussprache Jehowah führte. Die Überdeckung des ursprünglichen Namens durch einen andern hat ihre Ursache in der Ehrfurcht vor der Macht des Wortes und in der Angst vor seinem unwissentlichen Mißbrauch. Die griechische und lateinische Bibelübersetzung und ebenso Luther folgten diesem Beispiel. Nach jüngerer Überlieferung durfte nur der Hohepriester die ausdrücklich genaue Form des Namens einmal im Jahr während des Opferdienstes am Versöhnungstag aussprechen; die übrigen Priester, die Leviten und das Volk fielen, sobald sie den Namen hörten, aufs Angesicht. Er war demnach allgemein bekannt. Trotzdem ging die Aussprache seit dem Untergang des Tempels verloren. Die heutige Bibelwissenschaft nimmt auf Grund alter griechischer Transcription des Namens an, daß er *Jahwe(h)*

gelautet haben müsse, zumal die abgekürzte Form *Jah* sehr häufig ist und sich in vielen ältesten Personennamen findet. Manche vermuten, daß in der Einführung des neuen Namens durch Moses die Nachwirkung eines Kampfes gegen eine vormonotheistische Glaubensstufe zu sehen sei. Den Namen selbst ist kaum etwas zu entnehmen. Aber auch die Suche nach Gottesnamen, die in anderen semitischen Sprachen dem Mosaischen entsprächen, blieb im Grunde vergeblich.

Die Bibel selbst gibt in einem der ältesten Teile, in der Erzählung vom Dornbusch, eine Erklärung, die zu dem Großartigsten und Geheimnisvollsten gehört, das je über etwas Göttliches gesagt wurde. Auf die Frage des Moses, wie der göttliche Name laute, den er den Israeliten überbringen solle, erhält er die Antwort: „Ich werde sein, der ich sein werde" (2. Buch Mosis 3, 14). In dem Tetragramm *JHWH* steckt dieses Zeitwörtliche drin: Das Immer-Während-Da-Seiende. Nur das ist es, was Menschen von dem einen Gott ahnen können. Moses Mendelssohn gab aus solchem Empfinden heraus in seiner deutschen Übersetzung den Namen als „Der Ewige" wieder. Freilich liegt hierin die Gefahr, den einen Gott in einer regungslosen Sphäre zu denken, die zu unserer zeitlichen Welt keine wirkliche Verbindung hat. Das wäre nicht im Sinn des israelitischen Monotheismus. Darum wählten Buber-Rosenzweig bei ihrer Übersetzung eine Wortart, die weder Namen noch Zeit bezeichnet, das Fürwort: den Zuruf des „Er" oder des intimern „Du" oder das sich selbst aussprechende „Ich".

Die Bibelwissenschaft behält die vier Zeichen *JHWH* unverändert bei. Zumeist freilich gibt sie den Zeichen den Namen *Jahwe*, was leicht dazu verleitet, von Gott wie von Jupiter oder Osiris oder dem Sonnengott Aton, des Amenhotep, also von einem gegenständlich umgrenzbaren Wesen zu sprechen. Der israelitische Glaube

erschiene dann als ein auf Jahwe verengtes Heidentum. Damit wäre aber das Eigentliche des Monotheismus preisgegeben. Der „naturalistische“ Beobachter hat das Recht, die Dinge — und auch Berichte und Texte gehören dazu — von außen zu sehen; wer aber von innen her, vom Sinn der religiösen Ergriffenheit, von der Haltung des Monotheisten aus das dargebotene Material verstehen will, muß sich vor der Verwechslung jener Bezeichnung mit den Namen von Götzen hüten. Sonst urteilt er ohne zu sehen.

Der Mann, dem die Erinnerung des Volkes die vollständige Umformung des Lebens in ein Gebilde monotheistischer Haltung zuschrieb, war M o s e s.

DER TORAGLAUBE

Die Vorstellung, die sich das jüdische Volk von Moses bildete, wurde eine Macht, wie sie kaum das klar faßbare Leben eines andern Menschen auf die geistige, wirtschaftliche, rechtliche, politische Geschichte der Welt ausübte. Paulus und Muhammed sind ohne ihn nicht denkbar und also auch nicht Christentum und Islam. Im Bewußtsein des jüdischen Volkes erreichte niemals einer der Propheten oder der legendären Wundermänner oder der späteren Weisen seine Höhe. Mit ihm sprach Gott „von Angesicht zu Angesicht" und nicht durch Zeichen, Gesichte und Erleuchtungen, wie mit den anderen. Aber so tief drang seine Verkündung von dem Einen Gott, dessen Geschöpfe alle gleicher Weise sind, in das Denken des Volkes, daß sich an Moses selbst keine Vergöttlichung seines menschlichen Wesens heranwagte. Die Erinnerungsfeier, die seiner größten Leistung, der Befreiung des Volkes aus Ägypten, gewidmet ist, der „Seder"-Abend am Passahfest, gedenkt mit keinem Wort des Moses: er bleibt der „zuverlässige" Diener Gottes (4. Buch Mosis 12, 7) — und Gott allein, aber kein Mensch, vollbrachte das Werk der Befreiung. Moses ist sündhaft, wie alle Menschen. Die Bibel selbst (4. Buch Mosis 20, 12) erzählt, Gott habe Moses für die Ungenauigkeit eines Auftrages, die als ein Mangel an Gottvertrauen gedeutet werden konnte — er schlug Wasser aus dem Felsen, statt zu ihm zu sprechen — damit bestraft, daß er nicht in das verheißene Land ziehen durfte. Die Volkslegende hat diese Schuld nicht zu verringern oder zu verschleiern gesucht, sondern noch fünf weitere „Sünden" aus den biblischen Berichten herausgelesen, so seine anfängliche Weigerung zu Pharao zu gehen oder seine Kleingläubigkeit über die Ernährungsmöglichkeit des Volkes in

der Wüste. Der weitaus gottnächste Mensch blieb doch immer Mensch, wie nur einer von Leidenschaften bewegt, gegen Ägypter und Israeliten und midjanitische Hirten sich ereifernd, im Zorn den Preis seiner Mühen — die göttlichen Tafeln — zertrümmernd, dem Tod verfallen wie alles Geschöpfliche. Nichts an ihm ist übernatürlich, sofern man das Wort auch für die Maße des menschlichen Geistes gebrauchen darf. Es ist der Überbringer der Worte, die Gott den Menschen verkündet. Davon strahlte sein Antlitz, „ohne daß er es wußte" (2. Buch Mosis 34, 29). Da Strahl und Horn im Hebräischen durch das gleiche Wort ausgedrückt werden, verstand man die „Strahlen", die von Mosis Haupt zu leuchten schienen, auch als „Hörner" (so z. B. in der lateinischen, von der Kirche anerkannten Übersetzung, der sogenannten Vulgata) und mit diesen Zeichen hat ihn Michelangelo gebildet. Es ist damit weder ein urweltliches Symbol gemeint, noch sollte ihr Träger in einen übermenschlichen Bezirk erhoben werden. Es gibt keine Heiligen im Judentum, bloß den Einen Heiligen: Gott. Nur in einem indirekten Sinn wird das Gott Geweihte, also die Stätte seiner Verehrung oder der Sabbat und Festtag, als heilig bezeichnet. In der Richtung auf das Wort Gottes leben, ist Heiligung, zu der allen der Weg offen steht. Das ist der ursprüngliche, schlichte Sinn der Worte: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, euer Gott" (3. Buch Mosis 19, 2). Das Allgemeine des Satzes hebt jede Sonderung auf. Wenn in viel späteren Jahrhunderten Juden als Bekenner ihres Glaubens getötet wurden, sagte man von ihnen, sie hätten den Namen Gottes mit ihrem Leben geheiligt und bezeichnete sie als „Heilige", aber lediglich in dem Sinn, daß sie „Heiligende" waren und nicht etwa als Wesen, die in einen eigenen Bezirk geistiger Existenz aufgestiegen wären. Seinem größten Sohn Moses gab das Volk nur den Beinamen „Rabbenu", unser Lehrer.

„Lehre“ im Sinne von „Weisung“ (so in der Übersetzung von Buber-Rosenzweig) ist auch die richtige Wiedergabe des hebräischen Wortes „Tora“; sie umfaßt die „Fünf Bücher“, die das Grundstück der hebräischen Bibel bilden und als die Worte Gottes gelten, die dem Moses mitgeteilt und von ihm aufgezeichnet wurden. Schon in dem Buche Josua, das den Namen seines kriegerischen Nachfolgers trägt, wird von dem „Buch der Lehre Mosis“ gesprochen (8, 32) — in einem Teil, dessen gegenwärtige Fassung auch von kritischen Beurteilern des Textes spätestens ins 7. Jahrhundert v. Chr. verlegt wird, aber zweifellos auf alte Überlieferung zurückgeht — und ist gleichbedeutend mit dem „Buch der Lehre Gottes“ (ebd. 24, 26) in einem Abschnitt, das die Bibelkritik sogar ins 11. Jahrhundert zurückdatiert. Wo die ältesten Propheten von der „Lehre Gottes“ sprechen (Amos 2, 4; Hosea 4, 6; Jesaja 5, 24; 30, 9), meinen auch sie die Lehre des Moses. Die späteren Propheten (Maleachi 3, 22; Daniel 9, 11 u. 13), ebenso wie die Historiker seit dem 9. Jahrhundert (1. Könige 2, 3; 2. Könige 23, 25; 2. Chronik 34, 14; Esra 3, 2; 7, 6) verstehen unter Tora ausdrücklich das „Buch der göttlichen Lehre, die durch Moses gegeben wurde“. In der griechischen Bibelübersetzung, der Septuaginta, die aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert stammt, wird das Wort Tora mit „Gesetz“ *(Nomos)* wiedergegeben. Unter diesem Namen findet es sich im Neuen Testament und von hier aus gewann es in der außerjüdischen Welt für das religiöse Denken seine Bedeutung. Die Tora selbst gebraucht für den Begriff des Gesetzes verschiedene Ausdrücke *(chok, mischpat, mizwa)*, dagegen nimmt sie den Ausdruck Tora selbst als einen Oberbegriff, der zwar auch Gesetze umfaßt, aber daneben andere Arten von Belehrungen meint, wie etwa in einem Lehrbuch der Geschichte eines Volkes dessen Gesetze und Bräuche mit einbezogen werden.

Es ist wichtig, sich darüber klar zu sein, besonders seitdem der Apostel Paulus mit der Kunst seiner scharfen Formulierung den jüdischen und christlichen Glauben als Gesetz und Gnade einander gegenübergestellt hat. Das Gesetz, so sagt man nicht mit Unrecht, ist etwas Unpersönliches, es fehlt ihm die Wärme lebendiger Verbundenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf, es ist streng, unerbittlich, es hält den Menschen unter dem ständigen Druck der Angst. Das Gegenteil ist für die Tora richtig. In ihr zu leben ist nur möglich, wenn der Mensch den drei Gesetzeskreisen der Tora entsprechend drei Voraussetzungen in sich fühlt: Zunächst die Liebe zu Gott als dem Einzigen, dem Schöpfer Himmels und der Erde; unmittelbar auf den Vers, den man als das Glaubensbekenntnis des Judentums bezeichnet, „Höre Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist Einer" (5. Buch Mosis 6, 4), folgt: „Und liebe ihn, deinen Gott, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allem, was du vermagst". Dann die Liebe zu den Mitgeschöpfen: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (3. Buch Mosis 19, 18 u. 34) und schließlich die Verantwortung für die Heiligkeit der Gemeinschaft: „Ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk" (2. Buch Mosis 19, 6).

Was die Tora unter Liebe zu Gott versteht, ist aus der Stelle selbst ebenso wie aus den Erzählungen über Abraham deutlich: es ist die vollständige Hingabe des Menschen an den in unmittelbarer Erkenntnis und persönlicher geschichtlicher Erfahrung geahnten Gott. Daß diese Liebe gefordert wird, bedeutet, sie ins klare Bewußtsein zu heben. Denn für den, der sich als Geschöpf des Einen Gottes erfaßt und auf ihn alle Begebenheiten des Lebens bezieht, gibt es kein anderes Verhältnis zu Gott als das der Liebe. Ihr entstammen die Nächstenliebe als Beziehung zu dem Gott gleich nahen Geschöpf und in der Richtung auf ein überpersönliches, den ein-

zelnen überdauerndes Ziel, die Heiligung des Lebens in der Gemeinschaft, die in weiterem Sinn als Volk bezeichnet wird. Doch muß für die Forderung der Nächstenliebe beachtet werden, daß unter dem Nächsten (Rea) nicht gerade der Volkszugehörige gemeint ist, sondern, wie dem gleichen Kapitel (Vers 34) eindeutig zu entnehmen ist, der Mitmensch schlechthin.

Volks- und Staatsgesetze fordern immer Sanktionen gegen Übertreter. Darum klingen die Verwarnungen der Tora (bes. 3. Buch Mosis 26, 14 ff. und 5. Buch 28, 15) so hart und furchtbar, wenn wir sie mit den rein sittlichen Zusprüchen vergleichen. Die Tora wagte es eben, dem Volk eine Verfassung zu geben, die unmittelbar, ohne Zwischeninstanz, auf Vertrauen und Liebe zu dem einzigen Gott aufgebaut war und nicht das Jenseits für Lohn und Strafe in Rechnung stellte. Die spätere Zeit hat diesem großen Versuch der Tora nicht ganz standgehalten, aber ihre unbedingte Geltung ließ keine Nebenströmung die Macht an sich reißen. Durch Gesetze allein war eine solche Macht nicht zu bewahren, sondern nur durch die Geschichte, in die sie hineingestellt sind. Diese Geschichte war nicht das Abenteuer eines Gottes, sondern sie begann als Weltschöpfung und wurde gleich darauf Menschheitsgeschichte, die sich zur Familiengeschichte verdichtete, zur Volksgeschichte erweiterte, und über der Gott waltet. Jeder einzelne Zug dieser Berichte zeigt eine sinnfällige, menschliche Wirklichkeit, den eigentlichen Glaubensgrund, aus dem nicht nur das Gesetz, sondern das Beispiel eines anzunehmenden oder zu verwerfenden Lebensbildes aufsteigt. Dabei drücken die Erzählungen ein Ringen, Versagen, Sich-Aufraffen und wieder Erliegen aus, aber auch das Vertrauen in etwas, das bereitet ist und kommen soll. Dies alles ist die Tora; der Ausdruck Gesetz ist dafür zu eng.

Dies wird an einer zutiefst gelagerten, glaubens-

mäßigen Gewißheit besonders deutlich: an der des Bundes. Das Zeugnis im Buch der Könige (2, 22 f.) über die Auffindung des „Buches der Tora“ unter Josia (622 v. Chr.) ist in dieser Hinsicht höchst lehrreich: die innerste Bestürzung des Königs und des Volkes bestand darin, daß der Bund zwischen Gott und dem Volk gestört war und deshalb erneuert werden mußte. Man versteht das insbesondere, wenn man sich die Bedeutung des Bundes im alten Orient als höchster Form der Verpflichtung vor Augen hält. Und hier ging es um einen Bund zwischen Gott und dem Volk! Die Tora war die Vertragsschrift dieses Bundes. Das Gefühl im Bunde zu stehen, ist viel bedeutungsvoller als die verpflichtende Haltung gegenüber dem einzelnen Gesetz. Selbst in Zeiten der Lockerung gesetzmäßiger Bindung an den Inhalt der Tora blieb den Juden bewußt oder unbewußt die Macht des ererbten Gefühles für den Bund im Blut.

Über Bundesschließungen zwischen Gott und Mensch berichtet die Tora schon aus frühester Zeit: Noahs Bund im Anblick des Regenbogens nach dem Verlassen der Arche war bereits mit gesetzlichen Bestimmungen verknüpft, mit den sieben noachidischen Gesetzen gegen Totschlag, Unzucht, Blutgenuß; ferner Abrahams Bund, zu dessen Sinnbild die bei vielen semitischen Völkern geübte Beschneidung erhoben wurde. Bereits bei diesen ersten Bünden gewährt der göttliche Partner für die Einhaltung des Vertrages eine Zusage, die auf die Zukunft gerichtet ist: bei Noah, daß nie mehr eine Sintflut über die Menschheit kommen werde; bei Abraham, daß dem von ihm abstammenden Volk das Land Kanaan gehören solle. Diese Hinwendung über den einzelnen und sein Leben hinaus gibt dem Bund eine ganz andere Bedeutung als es etwa ein Schutzbündnis wäre. Gott hat etwas mit späteren Menschen vor, auf die hin schon ihre Ahnherren in einem bestimmten Sinn leben;

Gott hat etwas mit dem Geschehen auf der Erde vor und die Menschen haben darauf bereit zu sein. Der Bund ist die Bereitschaft. So ist es auch mit dem Bund zwischen Volk und Gott am Sinai. Ein Opfer wird dargebracht, das „Buch des Bundes“ verlesen und das Volk ruft: „Wir wollen tun und hören“ (2. Buch Mosis 24, 1—8), also ein Wort so vollkommener Bereitschaft, daß selbst die natürliche Folge des Hörens, das sonst dem Tun vorangeht, verkehrt werden konnte. Es sei nochmals betont, daß es hier um den durch die Jahrtausende wirkenden Glauben an diese Wahrheit und nicht um die leblose Richtigkeit einer historischen Feststellung geht, wiewohl Martin Buber zugestimmt werden dürfte, daß diesem in der ganzen Antike beispiellosen Bundesschluß eine echte geschichtliche Erinnerung zugrunde liegen muß. (Vgl. Buber, Moses, Gregor Müller-Verlag, Zürich 1948, S. 161 ff. und die großartige Darstellung des Bundesschlusses, der in eine lebendige Wirklichkeit gestellt ist, ohne von der Kraft des religiösen Geheimnisses etwas einzubüßen.)

Von diesem Bericht ist der über die Offenbarung Gottes auf dem Berge Sinai (2. Buch Mosis 19) verschieden. Aber die auf dem Sinai verkündeten „Zehn Worte“ wurden auf zwei Steintafeln geschrieben und als „Tafeln des Bundes“ (5. Buch Mosis 9, 9 u. 11) in der Bundeslade aufbewahrt. Sie standen auch, wie das 1. Buch der Könige (8, 9) berichtet, worin meistens zeitgenössische Dokumente verwendet sind, im Allerheiligsten des Ersten Tempels, der um 950 v. Chr. errichtet worden ist. Die „Zehn Worte“ — so schon im 5. Buch Mosis genannt, während der Ausdruck „Zehn Gebote“ sich erst in der Neuzeit einbürgerte — galten seit jeher als Kern aller anderen Bundesbestimmungen. Sie enthalten nichts Kultisches, ja, außer dem Hinweis auf die Befreiung aus Ägypten nichts Nationales. Sie sind von grandioser Schlichtheit und Merkbarkeit

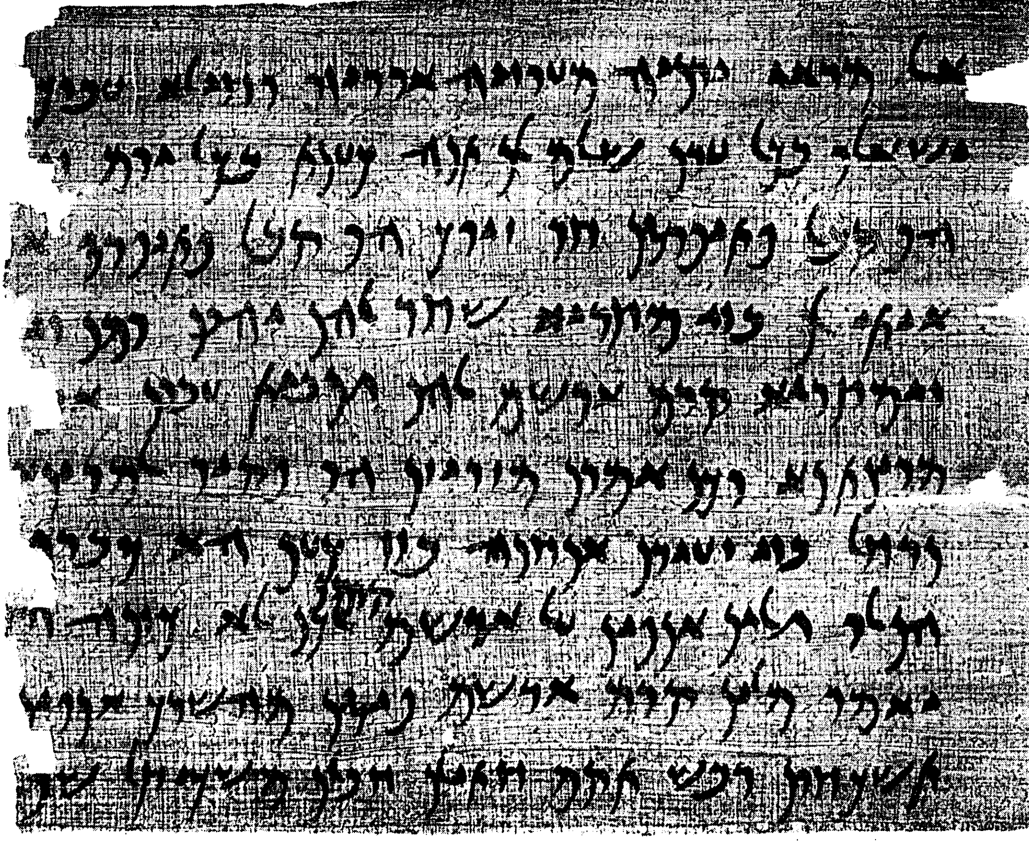
und sind systematisch aufgebaut. Sie fordern einen reinen Monotheismus, Bildlosigkeit der Vorstellung von Gott, Verknüpfung der Zeit mit der Weltschöpfung, d. h. Heiligung des siebenten Tages durch Enthaltung von Arbeit, Ehrung der Eltern, Achtung vor dem Leben, der Ehre und dem Besitze des Nebenmenschen. Nicht alle dieser Forderungen sind etwas Neues. Aber neu ist die Sanktion, die sie empfangen haben: sie sind unmittelbare Forderungen des einen Gottes an den Menschen, nicht auf dem Umweg über einen König oder Priester gegeben, sondern der Überwachung Gottes selbst unterstellt. Neu ist ferner der Monotheismus als Gebot, ebenso die Bildlosigkeit Gottes. Neu ist auch der Sabbat. Und hiebei ist es höchst beachtenswert, daß nicht das große nationale Ereignis, die Befreiung aus Ägypten, in diese Grundgebote einbezogen ist, sondern dieses der Menschheitswerdung zugehörige Sabbat-Gebot. Wohl gibt es nach der Fassung der Zehn Gebote im 5. Buch Mosis (5, 15) beim Sabbatgesetz eine spätere Anspielung auf das Ereignis des Auszuges, aber sogar hier wird es nur als allgemeines, sozial-psychologisches Motiv verwendet. (Knecht und Magd sollen ruhen so wie du, denn auch du bist Knecht in Ägypten gewesen und um dessentwillen befreit worden.) Viele neigten aus diesem Grunde zur Ansicht, daß das Sabbatgesetz — und also wahrscheinlich auch die anderen — erst im babylonischen Exil zu solcher Bedeutung haben kommen können. Wie wirklichkeitsfern! Gerade dort, in der Sehnsucht nach der Heimat wären die nationalen Begebenheiten weit eher in den Mittelpunkt des Denkens gerückt worden, als die, welche alle Menschen in den bewußten Zusammenhang einer einheitlichen Weltschöpfung stellen.

Da blickte der junge Goethe viel tiefer. Ihm fiel auf, daß die Zehn Gebote keinerlei Bestimmungen über die Gottesverehrung enthalten, d. h. keine kultischen

Gesetze, die doch in der übrigen Tora einen so großen Raum einnehmen. („Zwei wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen, zum erstenmal gründlich beantwortet von einem schwäbischen Landgeistlichen", 1773.) Darum ist er der Meinung, daß der ursprüngliche Dekalog im 34. Kapitel Vers 14 ff. des 2. Buches Mosis enthalten sei, das zwar auch den Monotheismus als Gebot und die Sabbatruhe für die Feldarbeit anführt, sonst aber nur kultische Bestimmungen aufweist. Israels Religion sei eben vor allem dem Kultischen und Nationalen zugewendet; die Zehn Gebote mit ihrem allmenschlichen Gehalt fielen daher aus dem Rahmen der übrigen Gesetze heraus. „Wie gern wirft man den beschwerlichen alten Irrtum weg: es habe der partikularste Bund auf Universalverbindlichkeit (denn das sind doch die meisten der sogenannten Zehn Gebote) begründet werden können". Zu dem Argument Goethes fügte man später noch das hinzu, daß für die halbnomadisierende Zeit des Moses eine derartige Gedrungenheit der Sprache und logisch klare Anordnung nicht angenommen werden könne. Seitdem man aber durch die bei Ausgrabungen entdeckten Funde im Vorderen Orient anders über die Kultur des Lebens und Denkens frühantiker Völker zu urteilen gelernt hat, sind die Stimmen derer spärlich geworden, welche die Zehn Worte der Zeit des Moses absprechen. Was aber den Einwand der nationalen Sondergesetze betrifft, darf nie vergessen werden, daß die monotheistische Religion es war, die aus den Stämmen ein Volk geschaffen hat und daß im Wesen eines noch so primitiven Monotheismus das Universale den Kern bildet. Da die Tora eine Volksverfassung gibt, nimmt den früher erwähnten drei Kreisen entsprechend das Kultische und Verfassungsmäßige einen großen Raum ein, aber es steht nicht über der universalen Erfassung des Geschehens und Handelns. Der Kampf der Propheten gegen das N u r -

Kultische und N u r - Nationale wäre ohne jene allgemeine Vorausetzung unverständlich.

Seiner Entwicklung und seinem Inhalt nach gibt es im israelitischen Glauben nicht einen Aufstieg vom National-Besonderen zum Universal-Menschlichen, sondern vom Beginn der Existenz eines Volkes Israel eine Spannung zwischen beiden. Das Auf und Ab seiner Geschichte liegt in der Stärke oder Schwäche dieser Spannung. Auch das Verständnis für den Gedanken der Auserwähltheit kann man nur von hier aus finden: es ist an die geschichtliche Bedingung des zu hütenden Bundes geknüpft. „Wenn ihr auf meine Stimme hinhorchen werdet und meinen Bund hüten, dann sollet ihr mir ein Sondergut unter allen Völkern sein, denn mein ist die ganze Erde" (2. Buch Mosis 19, 5). Unmittelbar darauf die noch genauere Deutung, daß es nicht um eine Macht oder Vormacht gehe: „Ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk werdet ihr mir sein." Und im gleichen sprachlichen Schwung heißt es im 5. Buch Mosis 7, 6: „Denn ein heiliges Volk bist du ihm, deinem Gott, dich hat er, dein Gott, erwählt, ihm ein Volk des Sondergutes unter allen Völkern auf der Erdfläche zu sein." Der Vers kehrt nahezu wörtlich wenige Kapitel später wieder (14, 2). Man mag die Form, in der hier das Volk in so erhöhter Gestalt geschaut wird, erst der jesajanischen Zeit zuschreiben, also dem 8. vorchristlichen Jahrhundert; der Hinweis auf den Bund bezeugt, daß der Gedanke der Heiligkeit und also auch der Auserwähltheit, auf das alte geschichtliche Gefühl gegründet ist, dieses Volk habe sich als erstes zu einem monotheistischen Leben zusammengeschlossen. Mit der Auserwähltheit ist deutlicherweise nicht etwas gemeint, das mit eingeborenen nationalen Eigenschaften zu tun hat, sondern rein glaubensgeschichtlich, d. h. unter der Voraussetzung eines im Kern universalen Glaubens rechtmäßig ist.



Vom Bundesgedanken aus begreift man auch die anderen Grundweisungen der Tora. Da ist zunächst die Lehre von der Gleichwertigkeit der Menschen. Sie folgt aus der Abstammung aller von einem, dem Adam. Dieser selbst aber wurde nicht gezeugt, sondern von Gott „in seiner (Gottes) Gestalt gebildet“ (1. Buch Mosis 5, 1), was man oft als Ebenbild oder Gleichnis Gottes wiedergibt. Die Ausdrucksweise ist durchaus anthropomorph. Es heißt im übernächsten Vers, daß Adam einen Sohn „zeugte in seiner Gestalt, nach seinem Bild“ und so pflanzt sich die Bildgestalt Adams in allen Geschlechtern fort. Aber Adam selbst empfing seine Gestalt von seinem Schöpfer, wie das schon im 1. Kapitel (Vers 26 u. 27), in einer andern Fassung der Schöpfungsgeschichte, heißt. In urtümlich glaubensmäßiger Weise wird also dies ausgesagt: Gott ist der Schöpfer aller Dinge und Wesen, aber sein Verhältnis zum Menschen ist noch ein anderes, es ist das zwischen Vater und Kind.

Sklaven, im Sinne von Menschen niedern Rechtes, sind bei dieser Glaubenshaltung nicht denkbar. Es gab wohl Menschen, die sich anderen als Unfreie verkauften oder als Schuldner zur Abtragung ihrer Schuld verkaufen mußten und es gab in der späteren Zeit der Landsiedlung Kriegsgefangene, welche die Last der Besiegung nach Völkerbrauch durch Unfreiheit und Arbeit zu erdulden hatten. Allein von der Tora wurde ihr Leben und ihr Leib genau geschützt. Die im Gottesbund Stehenden mußten im Sabbatjahr, das alle sieben Jahre auch für den Boden und seine Bearbeitung die Ruhe forderte, mit dem ihnen zukommenden Lohn entlassen werden. Nur wer durchaus in der Abhängigkeit eines Sklaven verbleiben wollte, dem wurde es gewährt, aber er mußte seinen Wunsch vor den Ältesten des Ortes bekennen und als Beschämung, daß er eines Menschen und nicht Gottes Diener sein wolle, — dies

die späte aber sinngemäße Deutung — sein Ohrläppchen öffentlich durchbohren lassen (2. Buch Mosis 21, 6). Mit Recht hält man das Gesetz über die Freilassung von Sklaven, ebenso wie das über das Brachjahr für sehr alt; denn in der Zeit des Königtums wäre eine solche Neueinführung auf den Widerstand der Besitzenden gestoßen oder hätte mit Gewalt durchgesetzt werden müssen. Aber nirgendwo hören wir in der Geschichte der Israeliten auf ihrem Boden von Standeskämpfen.

In die nebenmenschlichen Beziehungen, die von dem im Bunde Stehenden gefordert werden, ist auch der Nicht-Israelite, der unter den Israeliten wohnt, eingeschlossen. Er genießt im Falle der Not alle Begünstigungen der Armenfürsorge, er ist rechtlich allen anderen gleichgestellt. „Ein Recht gelte euch, ob es sich um einen Fremden oder Einheimischen handelt" und es wird dies lediglich begründet durch den Hinweis auf den Weltschöpfer: „denn ich bin euer Gott" (3. Buch Mosis 24, 22; ebenso 4. Buch 15, 15 f.). An anderer Stelle wird das gleiche Gebot in psychologischer Weise verdeutlicht: „Den Fremden bedrücke und bedränge nicht, denn Fremde waret ihr im Land Ägypten" (2. Buch Mosis 22, 20) und noch eindringlicher: „Den Fremden bedränge nicht, ihr kennet ja die Seele des Fremden, denn Fremde waret ihr im Land Ägypten" (2. Buch Mosis 23, 9). Schließlich all dies zusammenfassend: „Wie ein Einheimischer unter euch sei euch der Fremde, der mit euch wohnt, und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn Fremde waret ihr in Ägypten; ich bin euer Gott" (3. Buch Mosis 19, 34). Man ist vielfach geneigt, die Fremdengesetze einer Zeit zuzuschreiben, in der das Volk nicht mehr auf der Wanderung war und Fremde in seiner Mitte wohnten. Allein die Tatsache besteht zu Recht, daß man das Erlebnis des Auszuges aus Ägypten als eine Wirklichkeit des per-

sönlichen und gemeinsamen Bewußtseins anrufen konnte. Es war dies der Beginn des geschichtlichen Bundes zwischen Gott und Volk.

Vom monotheistisch-bundesmäßigen Denken ist auch das Verhältnis des einzelnen und des Volkes zum Boden bestimmt. Es gibt keinen dauernden Besitz für den Menschen, nur eine pachtartige Überantwortung. Auch dem Volk als Ganzem gehört der Boden nicht. „Das Land ist mein und ihr seid Fremdlinge und Gäste bei mir" (3. Buch Mosis 25, 23). Das trifft den Menschen in seiner innersten Besinnung auf sich selbst. Es benimmt ihn jeder Hoffnung, sich durch Besitz zu sichern oder gar zu verewigen. Allein dieser Glaube schwächt nicht die Arbeitsfreude, um den Stoff, der dem Menschen zugeteilt ist — und das war für die Israeliten der Antike nahezu ausschließlich der Boden — zu gestalten. Auch auf dem Boden, den der Mensch bebaut, steht er im Auftrag, im Bunde. Was der einzelne schafft, ist sein und doch nicht sein, das ist der paradoxe Sinn der Arbeit. Nicht weil der einzelne ein Teil der Gemeinschaft ist, ohne die er nicht bestehen kann, ist dem so, sondern weil er — nicht von Menschen her — dazu beauftragt ist. Im ersten Fall wäre es nur ein Gesetz der Not, das ohne den schweren und dauernden Zwang von außen nicht aufrechtzuerhalten ist; im monotheistischen Fall aber entspringt es einer Liebe zum Schöpfer des Landes. Deshalb sind die Armengesetze (Zehent, Freigabe der Feldecken, der Nachlese auch in den Weinbergen), die Witwen- und Waisenbestimmungen, die Lohngesetze genau festgelegt, damit die Grade der monotheistischen Liebe nicht die Gleichheit aller gefährden.

Diesem Geist im Verhalten des Menschen zum Boden sind die sozialen Gesetze, auch wenn sie von anderswo übernommen wurden, eingeformt worden. Vielfach merkt man den Gesetzen an, wo sie aus der

Tatsächlichkeit des Lebens und wo sie aus einer Idee heraus entstanden sind. Die Tora selbst erzählt von wirklichen Fällen, die Moses vorgetragen und von ihm erst später „nach dem Wort Gottes“ zur Entscheidung gebracht wurden. (Z. B. das Erbgesetz beim Fehlen männlicher Nachkommen.) Zu den ideologischen Gesetzen wiederum gehört zweifellos das über das Jobeljahr: nach sieben Sabbatjahren fällt der Grundbesitz an die Familie zurück, der er bei Aufteilung des Landes zugedacht war und sämtliche Schulden sind erlassen (3. Buch Mosis 25, 8 ff.). Wir haben keine Nachricht darüber, daß dieses Gesetz je durchgeführt wurde. Es wird auch sicherlich nicht zur Zeit der Königsherrschaft in die Toragesetze eingefügt worden sein. Denn den Königen und auch den Priestern war es um die Beständigkeit der Besitzverhältnisse zu tun. Es wäre auch abwegig, aus irgendwelchen dichterisch-leidenschaftlichen Stellen bei den Propheten auf eine soziale Bewegung Entrechteter gegen die Besitzenden schließen zu wollen, wodurch eine niemals versuchte Umwälzung wenigstens gedanklich ausgedrückt worden wäre. Das Jobeljahr ist eine Forderung, die deutlich einer realen Staatsbildung voranging und einer großen Voraussicht für ein monotheistisches, von keinem König beherrschtes Gemeinwesen entsprang.

Dieser Blick auf ein lösendes und erlösendes Jahr war die Vorbereitung für den Messianismus, der etwas ganz Irdisches bedeutete und erst sehr spät mit einem von der Tora nie erwähnten Jenseits verquickt wurde.

Die Ausrichtung des Toraglaubens auf die Zeit, in der der Mensch lebt, mußte den Wert der Wirklichkeit, des Geschehens und des eigenen Handelns zu höchster, ja geradezu kosmischer Bedeutung heben. Auch hier wieder eine Art paradoxer Spannung! Der Mensch, der „Staub und Asche“ (1. Buch Mosis 18, 27) ist, muß die Zeit „beobachten“. Ohne Zusicherung irgendeiner

Fortsetzung jenseits dieser irdischen Zeit wird die Verantwortung des Menschen für die Zukunft gefordert. Man könnte den Hinweis auf die Wirkung der einzelnen Handlung in kommenden Geschlechtern („Er ahndet die Schuld der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte Geschlecht und erweist Gnade bis ins tausendste" in den Zehn Geboten) als Anruf der persönlichen Verantwortung für das eigene Geschlecht und das ganze Volk in dem Sinne deuten, daß hier der Gedanke an die Ewigkeit des Volkes den an die Ewigkeit der Einzelseele vertritt und daß in der Tora, wie zumeist in der jüdischen Bibel, das Heil des Volkes das Wesentliche ist, während sich z. B. das Christentum um das Heil der Einzelseele bekümmert. Gewiß geht es dem Christentum aus seinem Jenseitsglauben heraus um die persönliche ewige Seligkeit, während das irdische Volksschicksal seiner Bekenner demgegenüber zurücktritt. In diesem Sinn hat dem Christentum der Hellenismus die Wege gebahnt: auch bei ihm trat das Nationale in den Hintergrund gegenüber einer kulturellen Gemeinsamkeit, die alle umfaßte und jeder einzelne im Geiste entwickeln sollte.

Indes steht der Mosaismus nicht auf einer tieferen Ebene eines kollektiven Denkens. Es ist bezeichnend, daß die Gesetze der Tora vor allem das ganz persönliche „Du" verwenden, daß also der einzelne in seiner Besonderheit angeredet wird. Bei späteren Propheten wird — wir kommen darauf noch zu sprechen — in der Frage von Schuld und Strafe das Individuelle mit stärkerem Nachdruck betont. Aber weil das Jenseits, das dem Einzelwesen nach dem Tode gerecht werden könnte, im Toraglauben ausgeschaltet ist, wird das Leben in seiner doppelten Wirklichkeit umfaßt: als das des einzelnen und als Gemeinschaft des Volkes. Ohne die Wertung des Individuellen wäre die Aufnahme der breit ausgeführten Erinnerungen an die Stammes-Väter,

die keine idealisierten Vorbilder für das Volk als Ganzes, sondern höchst reale Schicksale einzelner sind, unvorstellbar. Da aber das Volk als Ganzes im Bunde steht, ist die Tat des einzelnen eine Förderung oder Hemmung des Bundes auch im Hinblick auf die Zukunft. Darum meint der Toraglaube, wo er auf die Zukunft gerichtet ist, das monotheistische Volk oder die zum Monotheismus sich bekehrenden Völker. („In deinem Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden", 1. Buch Mosis 22, 18.) Der einzelne ist für die Gestalt der Zukunft verantwortlich, ob er an ihr teilhat oder nicht. Das ist die religiöse Wurzel des jüdischen Aktivismus.

Der Zweifel an dem Fehlen eines gerechten Zusammenhangs zwischen Willen und Leid, oder Tat und Wirkung, wie wir es später bei Jeremias, bei Psalmdichtern, im Hiob und Prediger finden, ist dem Toraglauben noch fern. Die Bundesgesetze sind gegeben und so hat der Mensch auch die Entscheidung, ob er sich an sie hält oder nicht. („Ich stelle vor euch das Leben und den Tod, den Segen und den Fluch; so wählet das Leben", 5. Buch Mosis 30, 19.)

Die Freiheit der Entscheidung und die Beziehung zur Zeit, in der der Mensch die Welt mitgestaltet, erweckte den Sinn für die Geschichte als der Arbeit an einem sich vollendenden Bau. Während wir bei anderen Völkern des frühen Altertums im Vorderen Orient nur datenmäßige Feststellungen finden, zeigt sich bei den Israeliten spätestens zur Zeit Davids und Salomos, also kurz nach 1000 v. Chr., zum erstenmal echte Geschichtschreibung, d. h. eine Darstellung des inneren Zusammenhanges der Begebenheiten auf ein Ziel hin.

Das Erfassen der Zeit im monotheistischen Glauben ließ keine Scheidung zwischen einem Leben im Hinblick auf das werktägliche Leben zu. Einen Ausdruck für Religion kennt die ganze Bibel nicht. Es gibt in

jedem Augenblick und in jeder Handlung nur eines: das feste Vertrauen in den Einen Gott. „Vertrauen", Festigkeit, ist die Bedeutung des biblischen Wortes für den Glauben, *Emunah*, wovon der geradezu an einen Bundesschluß gemahnende Zuruf *„Amen"* stammt.

Die Einheit des gesamten Lebenskreises entwickelte aber auch keinen eigenen Begriff für das bloße Verhalten des Menschen in der Sphäre des „profanen" Lebens, den Begriff des vom Religiösen lösbaren Sittlichen. Erst die griechischen Philosophen suchten nach der Richtung, die dem Willen des Menschen den Wert zu geben hat und dies ohne Rücksicht auf einen Gott, sondern lediglich innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Seither gewöhnte man sich daran, entweder Religion und Ethik nebeinanderzustellen oder die eine Sphäre der andern unterzuordnen, je nach der Auffassung vom Zusammenhang des menschlichen Willens mit der Gesamtheit der Welt. Im biblischen Glauben sind zwar die höchsten Forderungen ausgesprochen worden, die ein ethisches System aufstellen könnte, aber maßgebend ist nur ein einziges Verhalten in allen Richtungen des Lebens: die Erfüllung des verkündeten göttlichen Willens. Die Unterscheidung von Gut und Schlecht wird von den ersten Kapiteln der Tora an eindringlich dem Menschen eingeprägt, aber nicht als eine sittliche Wertung, sondern als ein Verhalten Gott gegenüber. In Liebe und Furcht auf Gott gerichtet sein, heißt gerecht sein. Immer zog die Frage der Gerechtigkeit die Kraft des glaubensmäßigen Denkens an sich. Es ist aber unter Gerechtigkeit nicht die Treue zur Ordnung eines zwischen Menschen abgeschlossenen Vertrages verstanden, sondern weit mehr: die Treue zur Ordnung der Welt, zu der in der Tora niedergelegten Ordnungslehre. Nimmt man dieser Lehre den religiösen Sinn, bleibt ein Bündel von Verhaltungsregeln übrig, freilich reich genug, um

das Leben des Menschen in höchstem Maße sittlich zu gestalten, doch ist der schöpferische Grund, der Schwung, die Liebeskraft, die Heiligung dahin.

Von hier aus wird klar, daß im Toraglauben die Berichte und Bestimmungen, die wir eigentlich von einer späteren Zeit aus als sittlich bezeichnen, den gleichen Rang einnehmen wie die, welche uns mit wesentlichen Ordnungsbegriffen der Tora selbst unvereinbar erscheinen: z. B. die Vertreibung der kanaanitischen Völker, die Forderung, Amalek zu vernichten und nie zu vergessen, was es den durch die Wüste Ziehenden antat, als es die Schwachen, die Greise, die Frauen und Kinder von rückwärts angriff. Es geht eben in der Tora nicht um das, was wir nach irgendwelchen Maßstäben als sittlich werten, vielmehr um die monotheistische Religion selbst. Unerbittlich wird der Kampf gegen das Götzendienertum innerhalb des israelitischen Volkes geführt. Diese äußerste Strenge, die wir neben höchster Milde finden, liegt schon in der Auffassung von Gott. Es hieße Menschliches von ihm aussagen, wenn man ihn einen „sittlichen“ Gott nennen wollte. Er ist barmherzig, gnädig, väterlich, aber er läßt nichts ungesühnt, er ist eifervoll, „ein verzehrendes Feuer“ (2. Buch Mosis 4, 24), er waltet nach göttlichen, nicht nach menschlichen Maßen und „begnadet, wen er begnadet, und erbarmt sich, wessen er sich erbarmt“ (2. Buch Mosis 33, 19). Oftmals pflegt man den strengen, rächenden Gott der Tora dem sanften, liebenden des Neuen Testamentes gegenüberzustellen. Aber hier besteht nur ein Unterschied des zeitlichen Aspektes: der Gott der Tora ist nicht furchtbarer als ein Gott, der Frevler zu ewigen Qualen verdammt. An den drohendsten Stellen der Tora wird schließlich von dem Erbarmen gesprochen, das der erfährt, der zu Gott umkehrt. Als in späteren Jahrhunderten der Glaube ans Jenseits auch im Judentum einen entscheidenden Raum einnahm, wirkte der Toraglaube

unvermindert fort und ließ den Gedanken an ewige Leiden nicht aufkommen. Wir werden davon noch zu sprechen haben. Es gibt aber keinerlei Glauben ohne Furcht und Furchtbarkeit und es kommt für die Höhe eines Glaubens nur darauf an, in welchem Zeitpunkt dem Furchtbaren sein Recht zugestanden wird und welchen Raum daneben die anderen Verkündigungen und Forderungen einnehmen. Im Toraglauben ist Gott als der Schöpfer des Alls die Quelle des Furchtbaren und Glückhaften, die Welt ist von allen Mächten gereinigt, die das Heil oder Unheil der Menschen bestimmen könnten. Der Mensch ist nicht preisgegeben einer Macht, die nur das Furchtbare will, sondern gewissermaßen der einen Hand anvertraut, die das Furchtbare und Glückhafte in dieser Welt gewollt hat. Es ist eine väterliche Hand und sie gibt dem Menschen den Spielraum, so zu wählen, daß er auf das Glückhafte hoffen darf. Es ist eine planende Hand und sie läßt dem Menschen einen Anteil, mit ihr zu wirken. Der Plan ist verhüllt, aber der dem Menschen zukommende Teil wurde ihm verkündet. „Das Geheimnis ist Gottes, das Offenbarte ist unser und unserer Kinder für immer, alle Worte dieser Tora zu tun“ (5. Buch Mosis 29, 28).

In den Glauben der Tora sind die auf ihn hinleitenden Glaubensvorstellungen aus der Zeit der „Väter“ mit aufgenommen worden. Denn wiewohl das Neue, das Moses brachte, schon durch den andern Namen Gottes angezeigt ist, mußte doch eine Grundlage des Glaubens dagewesen sein, an die Moses anschloß, und dies nicht nur als einer, der das Volk von der ägyptischen Abhängigkeit befreien wollte, sondern der selbst zu dem Beruf erweckt werden konnte, weil er das in sich spürte, was der innerste Besitz des Volkes war. Die Erzählungen der Bibel zeigen nirgendwo direkt oder indirekt einen Kampf des Moses gegen ein inneres israelitisches Götzentum zur Zeit, als er auftrat. Der Glaube

an Einen Gott muß den Israeliten schon in Ägypten, wenngleich in einer sehr primitiven Weise, zu eigen gewesen sein; dieser Gott wird keinem der ägyptischen Götter geglichen haben, nicht mit dem Fluß und seiner besonderen Tierwelt verbunden worden sein und auch nicht mit irgendeinem Gestirn, wovon sich wenigstens der Schimmer einer Anspielung erhalten hätte. Vielmehr war es der Gott, der die Vorfahren ausgewählt und geleitet hatte. Nur diese Voraussetzungen können den Israeliten und Moses den Glaubensmut zu ihrer Tat gegeben haben.

Für die wachsende Macht des Toraglaubens ist es bezeichnend, daß man etwa seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert sämtliche wichtige Satzungen, wie sie sich im staatlichen und religiösen Leben entwickelt hatten, auf Moses zurückführte und als mündliche Ausführungsbestimmungen zur Tora ansah. Auch sie waren auf dem Sinai dem Moses übergeben worden, aber blieben der mündlichen Überlieferung anvertraut. Erst als die Gefahr bestand, daß sie in Vergessenheit geraten könnten, wurden sie aufgezeichnet. So gibt es neben der „schriftlichen" Tora eine „mündliche", die reine Gesetzessammlung ist und für den gläubigen Juden genau so heilig und verbindlich wurde wie die schriftliche. Die mündliche Lehre ist in der sogenannten Mischna niedergelegt. Das Wort gaben die Kirchenväter sehr gut als „die zweite Lehre" wieder. Ihre Schlußredaktion fällt erst ins zweite nachchristliche Jahrhundert. Es verdient vermerkt zu werden, daß ein Volk, dem Geschichte und Entwicklung geradezu Elemente des Glaubens bedeuteten, die Grundgesetze des öffentlichen und privaten Lebens, ja sogar des Kultus als alle in einer einzigen Stunde — als Moses auf dem Sinai weilte — gegeben ansah. Die ablehnende Haltung einiger Gruppen (Sadduzäer, Karäer) der mündlichen Lehre gegenüber blieb der Masse des Volkes fremd.

Innerhalb des Toraglaubens erscheint die Form des hier geforderten K u l t u s dem Heidentum viel näher zu stehen, als es dem sonstigen Inhalt der Tora entspräche. Die Opfer, ihre Arten, ihre Ordnung und Darbringung, nehmen einen großen Raum in den Berichten und Gesetzen ein. Die Opfer wurden ursprünglich vom Hausvater für seine Familie dargebracht, wie das u. a. aus den Bestimmungen für die Passahfeier beim Auszug aus Ägypten hervorgeht, später entwickelte sich, wie überall in der Antike, ein besonderer Priesterstand, da es sich um Opfer für das ganze Volk und um schwierige Riten handelte, die beobachtet werden sollten. Einem eigenen Stamm fiel diese Aufgabe des religiösen Lebens zu, dem Stamm Levi, aus dem auch Moses und sein Bruder Ahron hervorgegangen waren. Die direkten Nachkommen Ahrons wurden die eigentlichen Priester *(Kohanim)* denen die übrigen Leviten Hilfsdienste zu leisten hatten. Diese „Ordnung" wurde wahrscheinlich erst in der Königszeit vollzogen, als ein großer zentraler Opferdienst für das Land im weit angelegten Tempel eingerichtet wurde. Noch Samuel aus dem Stamm Ephraim wurde nach dem Wunsch der Mutter zum Tempeldienst bestimmt. Aber nicht dies ist das Auffallende, daß die Tora den ganzen Tempeldienst auf den einen Stamm Levi festlegt und selbst von einem Aufstand Korahs, des Leviten, gegen dieses Privileg berichtet, sondern daß es dem Toraglauben nach eine durch bloße Geburt vererbbare sakramentale Kraft gibt, von der andere Stämme ausgeschlossen sind. Der große Gedanke, daß alle das gleiche Anrecht der Näherung zu Gott haben, scheint hier durchbrochen zu sein und es ist nur wie eine Art Ausgleich dafür, daß Priester und Leviten keinen Anteil am Boden des Landes hatten. Bis heute gibt es besondere religiöse Bestimmungen und Vorrechte für die Nachkommen des Stammes, die ihre Zugehörigkeit zu ihm treu bewahrt haben.

Opfer von Tieren, Früchten, Getränken u. dgl. waren, wie in der ganzen antiken Welt, Äußerungen des Dankes an die Gottheit, der Versöhnung mit ihr, der mystischen Gemeinschaft eines Mahles mit ihr, der ein Teil durch Verbrennung zubestimmt wurde. Es war die Form der menschlichen Sprache mit der Gottheit, das Mittel, durch das man sich selbst der Gottheit darreichte. Die historische Vorstufe, die Beschwichtigung des göttlichen Zornes durch Opferung von Menschen selbst, ist für den Toraglauben bereits überwunden. Die Forderung an Abraham, seinen Sohn als Opfer darzubringen, wird nicht als ein Versuch erzählt, Gott günstig zu stimmen, sondern als Beweis eines liebenden Gehorsams, der vor dem Ungeheuerlichsten nicht zurückschreckt.

Der monotheistische Glauben hat auch auf das Opferwesen umformend gewirkt. Die Opfer wurden niemals dazu benutzt, um aus ihnen den Willen Gottes zu erforschen. Gott hat seine klaren Satzungen verkündet und der Mensch, sei er Priester oder Nichtpriester, hat zu entscheiden, ob er sie annimmt oder verwirft. Die Opfer waren genau geregelt und dem Priester oblag zuweilen die Bemessung der Opferzeit und Opfergröße, zumeist aber nur die Durchführung, die Sprengung des Blutes gegen den Altar und dergleichen. In Riten, wie dem eben genannten, mögen vormonotheistische Bräuche ihre Spuren hinterlassen haben; im Toraglauben waren sie inhaltsmäßig bereits überwunden. Indes war der Priesterschaft ein Losorakel anvertraut gewesen, als das man die sogenannten Urim und Tumim ansehen darf, über deren Handhabung wir eigentlich nichts Genaueres erfahren. Es hörte diese Orakelbefragung in der salomonischen Zeit auf und wird wohl, wie man aus einer Stelle in 1. Samuel 14, 36 ff. schließt, lediglich für Entscheidungsfragen, die an den Priester gerichtet wurden, und auf die Ja oder Nein zur Antwort kam, verwendet worden sein. Von einem besondern höheren und gehei-

men Wissen der israelitischen Priester ist nirgendwo die Rede. Selbst wenn sie festzustellen hatten, ob es sich bei gewissen krankhaften Erscheinungen auf der Haut eines Menschen um Aussatz handelt, waren die Vorschriften ganz sachlich und eindeutig in der Tora niedergelegt. Jede Wundertätigkeit, jede Zauberei durch Besprechung und irgendeine magische Handlung ist nicht nur allgemein in der Tora verboten, sondern für die israelitischen Priester völlig ausgeschlossen. Vor allem kennt der Toraglaube keinen Totenkult, mit dem in erster Reihe die Priester zu tun gehabt hätten. Der Tote galt als unrein und schon die Berührung einer Leiche machte den Priester unfähig, seinen Dienst zu versehen, solange er sich nicht einem bestimmten Reinigungsvorgang unterzogen hatte. All dies ist wiederum nur aus dem diesseitigen monotheistischen Toraglauben heraus verständlich.

Wir haben im Vorstehenden den Toraglauben in seiner Erscheinung und Wirkung als eine Einheit dargestellt. Sie bestand auch immer im Gedächtnis des Volkes. Gewiß wird jemand, der jenseits vom Glauben an eine göttliche Inspiration jedes Wortes an den überlieferten Text der Tora herangeht, unschwer merken, wie groß die stilistischen Verschiedenheiten sind, wie manche sich widersprechenden Wiederholungen nebeneinander stehen und daß für wesentliche Stücke die historische Voraussetzung bald die Wanderung außerhalb Kanaans, bald die Seßhaftigkeit im Lande ist. Auf solche Ungleichheiten haben übrigens schon alte Kommentatoren hingewiesen; ihre Folgerungen zielten dahin, die in den Widersprüchen versteckte Absicht Gottes herauszudeuten. Die Unruhe, Widersprüche ins reine zu bringen, führte auch hier zu tieferem Schauen. In ganz anderer Weise freilich geht die kritische Bibelforschung ans Werk. Es ist ihr Verdienst, das Gehör für die Unterschiede der Texte geschärft zu haben.

Damit allein kann jedoch nichts über das Alter der Glaubensvorstellungen selbst ausgesagt werden. Denn in einem „jüngern" Text können älteste Quellen eingeflossen sein. So werden beispielsweise die Priestergesetze als eine verhältnismäßig junge Schicht angesehen, die unter dem Einfluß des Priester-Propheten Ezechiel im babylonischen Exil und des Gesetzeslehrers Esra festgelegt wurde. Aber mögen Zusätze und Umänderungen erst damals entstanden sein, so muß doch schon in ältester Zeit vor Besiedlung des Landes ein Priesterkult bestanden haben, der nicht abgebrochen ist. Man konnte auch nicht umhin, innerhalb der Priestergesetze mindestens vier Schichten zu unterscheiden, die quer durch die Texte hindurchgehen. Nur muß man mit Recht die Frage aufwerfen, die für jede Sonderung innerhalb der Tora grundwichtig ist: Nach welchen Kriterien wird geschieden? Nach stilkritischen, religiösgedanklichen, tendenzmäßigen? Hier ist die Gefahr subjektiver Wertung außerordentlich groß. Wir haben z. B. im vorangehenden Kapitel erörtert, daß die Annahme, der monotheistische Glaube sei erst zur Zeit der Propheten entstanden, völkerpsychologisch nicht haltbar ist. Damit fällt aber auch die Vermutung in sich zusammen, daß die erste einheitliche Darstellung der überlieferten Geschichte nicht vor dem 9. Jahrhundert bestanden haben konnte. Oder: Es ist eine weitverbreitete Ansicht, daß sich eine geistige Einheit unter den israelitischen Stämmen erst nach der Besiedlung des Landes entwickelt habe und somit alle Gesetze eines einheitlichen Kultus erst in der Königszeit entstehen konnten. Aber dieser Konstruktion wird das Verständnis für die ganze Richterzeit und die Entstehung des Königtums geopfert. Das führte vorsichtigere Forscher dazu, ein „erstes Bundesbuch" anzunehmen, das sie im heutigen 2. Buch Mosis 20, 22 bis einschließlich dem 23. Kapitel zu finden glauben und das selbst viel-

leicht noch ältere Bestände aufweisen mag, aber (wiederum!) wegen seines monotheistischen Charakters nicht vor dem 9. Jahrhundert aufgezeichnet worden sein dürfte.

Nach einer sehr weit verbreiteten Annahme stellt sich die Entwicklung des Toraglaubens, ehe es zu einer einheitliche Redaktion der Tora kam, folgendermaßen dar. Im Süden Kanaans, wo der Stamm Juda führend war, wurde etwa im 9. Jahrhundert die erste Darstellung von der Schöpfung der Welt bis zur Besiedlung des Landes auf Grund der Überlieferung, aber mit deutlicher nationaler, d. h. auf ein einziges Heiligtum gerichteter Absicht geschaffen; der Name *JHWH* für Gott kennzeichnet diese Darstellung, deren Bearbeiter man daher kurz den J a h w i s t e n nennt. Im folgenden 8. Jahrhundert wird im Nordreich bei den Josephstämmen — der größte war der Stamm Ephraim — die Geschichte von Abraham bis zur Eroberung des Landes aufgezeichnet, mit umfassenderem geschichtlichem Blick, mit der Billigung verschiedener heiliger Stätten und mit Bevorzugung des Gottesnamens *Elohim*, weshalb man diesen Bearbeiter den E l o h i s t e n nennt. Abermals ein Jahrhundert später wird das unter König Josia aufgefundene Deuteronomium, das fünfte der Bücher Mosis, entstanden gedacht, worin Moses in bewegter Sprache kurz vor seinem Tod die Begebenheiten während der Wanderung durch die Wüste dem Volk in Erinnerung bringt und die Gesetze ihm nochmals einprägt (daher der Name „Wiederholtes Gesetz" — Deuteronomium). Es gilt als die Leistung des D e u t e r o n o m i s t e n, dessen Schule mit ihrer moralistischen, predigthaften Art bis in die Zeit des babylonischen Exils wirkte und besondern Einfluß auf die Darstellung der Richter- und Königszeit gewann. Im Exil selbst entfaltete sich die streng priesterliche Bewegung, deren großes Werk der P r i e s t e r k o d e x wurde. Aus diesen vier Hauptquellen wäre dann nach vielfachen Redi-

gierungen die Tora entstanden. Um ihr absolute Autorität zu geben, sei sie als das Werk Moses hingestellt worden, dem es Gott Wort für Wort übermittelt habe.

Aber die weitere Fortführung dieser Methode erwies, daß innerhalb jeder der „Quellen“ mehrere Schichten unterschieden werden müßten, die später ineinanderflossen, daß die „Quellen“ selbst schon frühzeitig zusammengezogen wurden und daß die mannigfachen Redaktionen sich wiederum gegenseitig beeinflußt haben. Nach alledem scheint es, daß die Schichtungen in die Tiefe jedes Textstückes gehen und nicht quer durch die Tora. Diese Ansicht dürfte sich gegenüber der von der Quellenscheidung immer mehr in der Bibelforschung durchsetzen (vgl. das Vorwort zu Bubers „Moses“, Zürich 1948). In meinem „King Salomon“ (Oxford 1948) habe ich zu zeigen versucht, daß zur Zeit Salomos, also im zehnten vorchristlichen Jahrhundert, wahrscheinlich in einer „Schule der Weisen“, wie sie der König nach ägyptischem und babylonischem Vorbild eingerichtet hatte, die gesamte geschichtsreligiöse Überlieferung in aller Treue ausgezeichnet worden ist. Die folgende Zeit der Schriftpropheten setzt eine genaue, überall bekannte Tradition voraus. Und Salomo war der letzte König vor der Teilung des Reiches! Änderungen am Text werden in den laufenden Jahrhunderten erfolgt sein, aber die Einheit des Tora*glaubens* wurde im wesentlichen in der Moseszeit geschaffen und bestand vor Besiedlung des Landes.

TEMPEL UND PROPHETIE

Die Eroberung und Besiedlung des Landes (spätestens seit 1200 v. Chr.) stellte den Toraglauben, von dem wir die schriftliche Festlegung, wie wir sie heute in Händen haben, genau unterscheiden, vor neue Wirklichkeiten. Die israelitischen Stämme konnten sich nicht auf die Dauer mitten unter den anderen staatlichen oder stadtstaatlichen Mächten erhalten, sondern brauchten eine zentrale Gewalt mit einem Herrscher, einem Heer und einer Verwaltung. Nach dem reinen Toraglauben aber hätte Gott allein König sein sollen (vgl. Richter 8, 23; 1. Samuel 8, 7). In der Zeit zwischen Josua, der als erster über den Jordan nach Kanaan eindrang und dem ersten israelitischen König Saul schwangen sich einzelne zu führender Stellung auf, die sich durch strategische Fähigkeit oder durch eine geistige Gabe, in der man göttliche Begnadung sah, im rechten Augenblick als Retter erwiesen. Darum konnte auch eine Frau wie Debora oder ein Mann ohne kriegerischen Anhang wie Samuel „Richter" sein, Richter nicht mit äußerer Vollzugsgewalt, sondern auf Grund des Vertrauens einzelner Stämme. Gewiß gab es schon seit der Moseszeit die Einrichtung des „Ältestenrates". Aber er mußte sich dort, wo es um eine rasche Entscheidung ging, als unzulänglich erweisen, sowohl inneren Schwierigkeiten gegenüber, wie es Abimelechs blutiger Versuch war, ein eigenes Königtum aufzurichten (Richter 9), als insbesondere in der von außen drohenden Gefahr von Seiten der Philister. So ist es gerade der „Ältestenrat", der von Samuel die legitime Einsetzung eines Königs forderte.

Das war etwa 1020 v. Chr. Die israelitischen Stämme fühlten die Notwendigkeit, sich staatlich stärker zu einigen, d. h. ihr Gebiet zu sichern. Aus den verschiendenen

Fassungen der Berichte über die Wahl Sauls zum König geht hervor, daß das israelitische Königtum nicht durch den Gewaltstreich eines einzelnen oder einer Partei oder eines Stammes geschaffen wurde, sondern lediglich aus den Erwägungen der Zeit. Saul fühlte sich als „weltlicher König", der die Kämpfe mit den Philistern zu bestehen hatte; an eine religiöse Aufgabe dachte er nicht. Erst bei David, dem Heldenhaften und doch von Leidenschaften und Menschen Geplagten, merkt man, daß er auch einen religiösen Auftrag erfüllen wollte. Er gab nicht bloß dem Staat einen verwaltungsmäßigen Mittelpunkt, sondern schuf hier, in Jerusalem, für die Lade aus der Moseszeit einen dauernden Sitz, wenn auch zunächst noch in einem Zelt. Erst Davids Sohn Salomo, der Vollender des Reiches, erbaute, ehe er an die Errichtung seines Palastes und der Verwaltungsgebäude schritt, den Tempel. Damit setzte eine neue Epoche in der Geschichte des monotheistischen Glaubens ein, dessen sich die Menschen damals sehr wohl bewußt waren.

Es darf vermutet werden, daß anfangs der Bau des Tempels gegen den Willen starker Strömungen im Volk durchgeführt wurde. Wir erfahren (2. Samuel 7), daß es dem Propheten Nathan gelang, den Bau wenigstens zu Lebzeiten Davids zu verhindern. Auch die Priesterschaft im Lande, welche die Heiligtümer und Opferhöhen betreute, wird berechtigte Angst vor der überragenden Bedeutung eines Tempels in der Residenzstadt gehabt haben. Es bestand die noch viel allgemeinere Gefahr, daß die großen Massen des Volkes bei einer Zentralisierung des Gottesdienstes leichter für die heidnischen Kulte zu gewinnen sein werden, weil die Reise nach Jerusalem nur gelegentlich unternommen werden konnte und für viele beschwerlich war.

Schon das feste Mauergebäude eines Tempels war gegenüber der israelitischen Überlieferung etwas Neues.

Denn bisher war das Zelt, dieses Sinnbild der Wanderung durch die Wüste, auch das Heim für die Lade gewesen. Das Zelt erinnerte an die Jugendzeit des Volkes, da es seinem Gott „durch die Wüste folgte“; das Zelt behütete die Vorstellung, daß Gott nicht einem bestimmten Ort zugehört, sondern überall dort ist, wo man ihn „in Wahrheit“ anruft. Nur hier lebte für das Volk der Glaube, daß Gott nicht über ihm throne, sondern in seiner Mitte wohne. So wird es verständlich, daß rein religiöse Gründe gegen die Aufführung eines Tempelgebäudes erhoben wurden. Der Bibelforscher Budde wies als erster darauf hin (Preußische Jahrbücher 1896), daß wir in den Rehabiten eine tief in die Königszeit wirkende Sekte solcher religiösen Wüstenidealisten zu sehen haben. Sie bestellten weder Felder noch Weinberge, tranken keinen Wein und bauten keine festen Häuser, sondern lebten in Zelten (Jeremia 35). Sie fühlten sich als Nachkommen des Jonadab, des Sohnes Rahabs, über den sich im Buch der Könige (2. 10, 15 f. und 23) eine Notiz erhalten hat: Jehu, der sich um 840 v. Chr. im Nordreich der Herrschaft bemächtigte, suchte seine politischen Ziele durch eine Verbindung mit dem „puritanisch“ strengen Jonadab religiös zu legitimieren. Rehab selbst gehörte nach 1. Chronik 2, 55 dem Stamm der Keniter an, die ursprünglich im allersüdlichsten Teil des Landes beheimatet waren und sich wahrscheinlich den israelitischen Stämmen anschlossen. Sie scheinen später aus dem Nordreich nach Juda geflohen zu sein und hier viele Anhänger gefunden zu haben. Denn um 600 erwähnt sie Jeremia als eine in ihrer Glaubenstreue beispielgebende Gruppe.

Man darf aber nicht die asketische Romantik des Wüstenideals für den Ausdruck einer unterirdischen Bewegung halten, die am treuesten die echte Überlieferung bewahrt habe. Denn vom Beginn des Auszuges

aus Ägypten an sah das Volk in der Wanderung selbst weder einen religiösen noch politischen Sinn. Durch alle Erzählungen, auch denen aus der Väterzeit, spürt man das Streben nach Seßhaftigkeit, die Suche nach dem eigenen Land. Die aus Ägypten Ziehenden waren keine Nomaden und lediglich ihr Leben auf der Wanderschaft war notwendigerweise in seiner Form, nicht in seinem Ziel, halbnomadisch. Von dieser Erkenntnis hängt die Auffassung von der Frühgeschichte des israelitischen Volkes und von der Entwicklung des israelitischen Glaubens ab. Wenn später das Leben zur Zeit der Wüstenwanderung als etwas Vollkommenes gesehen wurde — und mit dieser Betrachtung hängt wohl die Entstehung einer Sekte gleich der der Rehabiten zusammen —, war es immer die Treue zu Gott, die gepriesen wurde, nicht aber der Aufenthalt in der Wüste selbst. Und weiterhin! Der gewaltige Umschwung, den der Tempel im religiösen Sinn mit sich brachte, stieß nach allen Bedenken und Sorgen des Anfanges — der Bau dauerte an zwei Jahrzehnte und wurde um 950 vollendet — späterhin auf keinen Widerstand im Volk. Der einzige Empörer, Jerobeam, der nach Salomos Tod (931) die Nordstämme von dem übrigen Reich abtrennte, wollte durch seine festgebauten „Tempel" nur bewirken, daß das Volk nicht nach Jerusalem pilgere. Der Tempel war also eine Macht geworden.

Worin bestand sie? Zum rechten Verständnis sind zwei Tatsachen in ihrer ganzen Bedeutung zu beachten. Zunächst gibt es beim Tempel kein Orakelwesen mehr. Mit Ebjatar, dem von Salomo aus Jerusalem verbannten Priester, ging, wie wir bereits einmal betonten, die Kunst, die „Urim und Tumim" zu befragen, verloren. Mehr als ein halbes Jahrtausend hören wir nichts davon und finden erst nach dem babylonischen Exil bei Esra (2, 63) und Nehemia (7, 65) eine Andeutung dar-

über. Die andere wichtige Tatsache besteht darin, daß die Gegenstände heiliger Verehrung an einen Ort dauernd zusammengezogen waren. Denn das Zelt wanderte und es gab schon während der Besiedlung des Landes Orte, in denen das Zelt, und wieder solche, in denen die Lade stand. So ist einmal die Lade, die in den Kampf gegen die Philister getragen wurde, von diesen gefangen, dann mit Bußgeschenken zurückerstattet und viel später von David nach Jerusalem gebracht worden. Das alte Zelt ging überhaupt verloren. David errichtete für die Lade ein neues, dessen aber nach der Einweihung des salomonischen Tempels und der Überführung der Lade gar keine Erwähnung mehr geschieht. Die Lade selbst aber ruhte, sogar für die Priester unzugänglich, im innersten Raum des Heiligtums, dem Allerheiligsten, und in dieses durfte gemäß der später festgesetzten Regelung nur der erste der Priester, der Hohepriester, einmal im Jahr, am Versöhnungstag, eintreten. Wenn sich auch dieser Festtag erst in verhältnismäßig jüngerer Zeit voll entwickelt hat, setzt er doch das verhüllte Allerheiligste voraus, während zur Zeit der Wanderung und vor dem Tempelbau die Lade unverhüllt getragen wurde.

Das Allerheiligste war ein lichtloser, kubischer Raum von etwa elf Meter Ausdehnung und enthielt nur die Lade mit den Tafeln des Bundesgesetzes. Zu beiden Seiten der Lade stand je ein Cherub mit ausgebreiteten Flügeln, wie eine Ehrenwache vor dem Wort Gottes. Die Cherubim waren im ganzen Orient oft verwendete Gestalten, eine Verbindung menschlicher und tierischer Bildmotive, hier nach genauen Maßangaben aus goldbelegtem Holz hergestellt, ein auch sonst im Tempel wiederkehrender Schmuck wie Löwen, Stiere, Pflanzen. Das Unsichtbare und Unvorstellbare des göttlichen Wesens konnte nicht stärker dem Gefühl des antiken Menschen eingeprägt werden. Wer sich dem Ort des

Allerheiligsten näherte, schien Gott näher zu sein, weil er dem göttlichen Wort näher war. Gottes „Name", so wird es biblisch ausgedrückt, ruhte über dieser Stätte. Schon die bloße innere „Hinwendung zu dieser Stätte" bedeutete eine Näherung zu Gott. Das wird in der Einweihungsrede Salomos klar ausgesprochen. Mag gerade diese Stelle (1. Könige 8, 48) einer jüngeren Zeit angehören, so zeigt sich doch darin die Entwicklung, die der religiöse Gedanke durch den Tempel gewonnen hat.

Zu Beginn seiner Regierungszeit, als der Tempel noch nicht errichtet war, brachte Salomo selbst Opfer auf der größten Opferhöhe, der von Gibea, dar. Dann aber nahm er gerade die Priester dieses Ortes nach Jerusalem, die als erste den Dienst im Tempel versahen. Die Heiligtümer im Lande sollten allmählich aufhören. Nach Salomos Tod kam es zu Rückfällen, aber der machtvolle Sinn des Tempels wirkte fort.

Zweihundert Jahre später, um 720 v. Chr., machte König H i s k i a, vermutlich unter dem Einfluß des Propheten Jesaja, wieder mit dem Tempel als einzigem Heiligtum ernst und also mit der Reinigung des Glaubens. Auch diesmal hielten sich die Nachfolger nicht auf der Höhe. Erst hundert Jahre nachher — 622 — vollendete König J o s i a durch einen religiösen Staatsakt den salomonischen Gedanken von der Ausschließlichkeit des Jerusalemer Tempels. Das war kaum mehr als eine Generation vor dem Ende des Reiches Juda (586) und der Zerstörung des Tempels. Aber die Erinnerung an ihn und seine Idee nahmen die nach Babylonien ins Exil Verschleppten als stärkste Macht mit, die sie schließlich auch zurückführte.

Josias Staatsakt war der strenge Schwur auf ein Gesetz, S a l o m o s R e d e bei der Einweihung des Tempels, zuwartend, liberal, vertrauend. Kehren wir zu dieser Rede noch für einen Augenblick zurück! Sie ist im 1. Buch der Könige, Kapitel 8, aufbewahrt und

selbst mißtrauische Bibelkritiker stehen nicht an, wenigstens die einleitenden Worte, die sich in der ältesten Bibelübersetzung, der griechischen, vollständig erhalten haben, für echt anzuerkennen. Aber auch der Hauptteil der übrigen Rede wird im Kern echt sein. (Hierüber behandle ich ausführlich in meinem „King Salomon"; von ganz anderem Standort ergibt sich für Ezechiel Kaufmann im 4. Band seiner „Geschichte des jüdischen Glaubens" [hebr. 1942] die gleiche Ansicht.) Ein Verfasser, der nach dem Untergang des Nordreichs gelebt hätte, würde gewiß die staatserhaltende Aufgabe des Tempels in den Vordergrund gestellt haben und ein Verfasser, der unter dem Einfluß der späteren Propheten geschrieben hätte, wäre nicht daran vorübergegangen, das Götzentum leidenschaftlich zu bekämpfen. In Salomos Rede wird nichts bekämpft, gegen nichts geeifert. Wahrscheinlich ist nur die Stelle, die von einer möglichen Vertreibung aus dem Lande handelt, ein nachexilischer Einschub. Aber daß aus dem Ganzen die Lebendigkeit der neuen Existenz des Tempels spricht und nicht eine sentimentale Sehnsucht, wie sie das Exil erzeugt hätte, ist jedem klar, der dieses Dokument reinster monotheistischer Glaubensinnigkeit liest. In der Ursprache gehört es zu dem Vollendetsten und Schlichtesten, was ein menschlicher Geist ergriffen und in gedanklicher Freiheit hat ausdrücken können. Die einleitenden Worte, auf die oben hingewiesen wurde, lauten: „Er, der die Sonne an den Himmel stellte, wollte im Undurchsichtigen wohnen. Aufgebaut habe ich ein Haus des Verweilens für dich, eine Stätte für dein Niederlassen in Ewigkeit." Mit Recht hält Rudolf Kittel in seinem Kommentar zum Buch der Könige diese Sätze für das älteste Bekenntnis über Gott. Denn bisher war Gott der Übermächtige, Gerechte, Väterliche gegenüber dem hinfälligen, unzulänglichen, kindlichen Menschen. Jetzt wird die Paradoxie der menschlichen Beziehung zu Gott

erkannt: das unendliche Wesen entzieht sich nicht dem Endlichen, der Schöpfer des Lichtes waltet im kleinsten Raum des Dunkels, das Ewige geht in das Zeitliche ein. „Ist es denn in Wahrheit so, daß Gott auf der Erde wohne? Siehe, die Himmel der Himmel können dich nicht fassen und dieses Haus sollte es, das ich erbaut habe?“ (V. 27.) Was man in der Welt bis dahin unter einem Tempel verstand, ist durch diese Frage abgetan. Er ist nicht der Ort der Beschwörungen oder des Priesterzaubers und Gott ist hier nicht bildhaft faßbar. Der Tempel ist Menschenwerk, bewußt vom Bedürfnis des Menschen aus geschaffen, nach seinen Angaben, Maßen, Vorstellungen. An diese Erkenntnis, die das Verhältnis des Menschen zu Gott in neuer Weise sieht und den Sinn dessen, was Menschen Gottesdienst nennen, von Grund auf verwandelt, schließt sich sogleich die neue Deutung des Tempels an: er ist der Ort des Gebetes, also der menschlichen Suche, sich Gott zu nähern. In der ganzen Rede Salomos wird mit keinem Wort der Opfer gedacht, die für ihn nicht mehr die höchste Form menschlicher Sprache mit Gott sein konnten, wenngleich diese Sprache weiterhin zu bestehen hatte.

Von Gebeten einzelner berichtete die israelitische Überlieferung wahrscheinlich schon damals, möglicherweise auch von auch von dem ältesten, das die Bibel kennt, dem Gebet Jakobs, bevor er auf dem Rückweg in die Heimat seinem Bruder Esau begegnet. Der Drang des Menschen nach innerer Befreiung aus einer Not fand immer und überall seinen Ausdruck in Worten. Allein daß diese im religiösen Wert höher stünden als Opfer und kultische Handlungen, spürt man zum erstenmal in der Tempelrede Salomos. Das Gebet, das von nun ab im Tempel oder auf „diese Stätte hin“ gesprochen wird, steht selbst im Zeichen des Bundes, dessen „Hüter“ (V. 23) Gott ist. Nun folgen in der Tempelrede fünf Absätze, gleichsam die Punkte des Bundes-

vertrages; es sind in großen Zügen die wesentlichen Fälle angeführt, in denen sich der einzelne Betende oder das betende Volk an Gott wendet. Kein Priester vermittelt, kein König ist Fürsprecher. Im 4. dieser Punkte heißt es, daß „jedes Gebet und jeder Anruf, den ein Mensch irgendwo im Land aus der Kümmernis seines Herzens mit ausgebreiteten Händen nach diesem Hause richtet", hier erhört werden möge, „denn du allein kennst das Herz aller Menschenkinder" (V. 38 bis 39). An diese Deutung des Tempels als überräumlicher Wirklichkeit schließt sich der 5. Punkt, der dem Tempel als nationalem Besitz eine übernationale Bedeutung gibt: „Auch der Fremde, der nicht zu deinem Volk Israel gehört und von fern herkommt ... und hier im Tempel betet", möge erhört werden und alles möge erfüllt werden, worum der Fremde bittet, daß „allen Völkern der Welt kund werde dein Name, dich zu ehrfürchten, so wie es dein Volk Israel tut, und daß man wisse, daß dein Name mit diesem Haus, das ich erbaut habe, verbunden ist" (V. 41—43).

Die Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel blieb gewahrt, aber nicht die Opfer, sondern der Anruf des Menschen zu Gott hin war nunmehr als das Wichtige erkannt worden. Das religiöse Lied, das schon in der Zeit Davids im neu errichteten Zeltheiligtum üblich gewesen sein wird — die Verknüpfung Davids mit dem Tempelgesang ist nicht willkürlich —, wurde nunmehr eine Dichtungsform, die zugleich dem persönlichen Gefühl des einzelnen oder der Stimmung einer Gemeinschaft und der kosmischen Gewalt der gottgeschaffenen Welt Ausdruck gab. Es darf vermutet werden, daß der lyrische Schwung dieser „Gesänge", die man nach der griechischen Übersetzung des Wortes als Psalmen bezeichnet, die Sprachform der Schriftpropheten mitgeprägt hat, vor allem in den Stücken, die dem intimen religiösen Gefühl und der Darstellung der Erhabenheit

Gottes in der Welt Ausdruck geben. Man hat auf diesen literarischen Zusammenhang nicht eindringlich genug hingewiesen und eher an den umgekehrten Einfluß gedacht. Aber wie überall das lyrische Schaffen jedem andern sprachkünstlerischen vorausgeht, so wird es auch hier gewesen sein. Das wird einem klar, wenn man sich die balladeske Form des sehr alten Deboraliedes (Richter 5) vor Augen hält, bei dem die Urschlacken des geschichtlichen Erlebens noch an der sprachlichen Gestaltung schwer und ungelöst hängen. Nicht diesem Stil, sondern dem der Psalmen gleichen sich die vielen lyrischen oder lyrisch bewegten Teile der prophetischen Reden an. Die lyrische Kunst, die durch den Tempel aufblühte und von der eine späte Sammlung sich im Psalter erhalten hat, während manche Lieder, wie das der Hanna oder das Abschiedslied des Moses in andere Teile der Bibel aufgenommen wurden — ein Gebet des Moses blieb als 90. unter den Psalmen —, brachte die sprachliche Kultur für den Ausdruck einer verinnerlichten Frömmigkeit zu höchster Entfaltung. Was in der Folgezeit an Selbsterfahrung des Menschen als geschöpflichen Wesens nach Äußerung rang, fand in diesen Dichtungen sein Vorbild. Wollte man für die neue Glaubensstufe die richtige Formel wählen, dürfte man sich an den Schlußvers des 73. Psalms halten: „Die Nähe Gottes ist mein Gut." Der Marburger Philosoph Hermann Cohen sah in diesem Satz die Entdeckung der reinsten religiösen Gewißheit, die dem Menschen erreichbar ist.

Man muß genau spüren, was jene „Nähe" bedeutet: Hinter der Fläche der Dinge, des Geschehens und — — wie eben in dem 73. Psalm — des Erleidens weiß man Gott ganz nahe. Also nicht im Aufschwung zu einem Jenseits von dieser sichtbaren Welt und in dem Abstreifen der Wirklichkeit, sondern mitten unter den Dingen und unter uns. Man kann mit offenen Augen

nichts von Gott merken oder in der eigenen Seele ihn ganz dingnahe wissen. Und dies ist das Wunder, von dem die Psalmdichter singen. Sie sind durchaus nicht an Jerusalem gebunden, haben wir doch in der Sammlung der 150 Psalmen manche aus der babylonischen Zeit (Psalm 137 „An den Wassern zu Babel"), manche, die wie Kampflieder gegen die Feinde im Lande und die Verunreinigung des Tempels klingen, z. B. Psalm 44 oder 74, vielleicht aus der Makkabäerzeit, also um 170 v. Chr.

Im Toraglauben hatten die Begriffe Gut und Böse in erster Reihe eine juristische Bedeutung: die Erfüllung oder Verletzung von Geboten. Jetzt gewinnen sie den Sinn der inneren Willensbereitschaft, des erworbenen Charakters, des Verhaltens in nicht schon vorher festgelegten Fällen. Der 24. Psalm fragt, wer der Gottesnähe würdig sei, und er antwortet: „Dessen Hände unschuldig sind, dessen Herz rein ist, der seine Seele nicht zum Nichtigen trägt und der nicht betrügerisch schwört." Die zweite Hälfte des Verses erinnert deutlich an Bestimmungen der Zehn Gebote, aber im Zusammenhang mit der ersten Hälfte des Verses ist hier die Gesinnung des Menschen gemeint, dessen Hand und Herz nicht zulassen, daß er Gottes- oder Menschenbetrug begeht. Hier ist der Inhalt der Begriffe Gut und Böse als Folge religiöser Selbstbeobachtung gefunden.

Gut und Böse sind auch weiterhin religiöse Werte, d. h. sie erhalten ihre Beglaubigung oder Sanktion von Gott, nicht vom Menschen her. Mit dem, was wir als sittlich gut oder schlecht bezeichnen, gehen sie also vielfach zusammen, in vielem freilich nicht. Es ist nicht unerheblich, sich dies klar zu machen. Denn nur in einer religionsblassen Zeit wird der Wert des Religiösen nach dem Maß seines ethischen Gehaltes beurteilt. Es gibt aber für das religiöse Gefühl keine stärkere Entziehung der eigentlichen Lebenskraft, als wenn man es auf das

Sittliche einschränkt. Die Überlassung der Feld-Ecken und der Nachlese der Ernten an die Bedürftigen, muß als eine ungewöhnlich hohe ethische Leistung bezeichnet werden, aber wenn sie unterblieb, kann darin durchaus nicht ein Verstoß gegen die Sittlichkeit gesehen werden; denn keine Ethik kann aus sich selbst heraus eine derartige Abgabe fordern. Andererseits steht es für unsere sittliche Auffassung heute auf derselben Stufe, ob ein Mann gleichzeitig mehrere Frauen hat oder eine Frau mehrere Männer, da Mann und Frau als ethische Persönlichkeiten gleichwertig sind; nach biblischer Auffassung ist das erstere zulässig, das letztere verwerflich. Man sollte darum nur mit Vorsicht den Ausdruck von einem ethischen Monotheismus gebrauchen, weil eine solche nähere Bestimmung den Monotheismus unter die Ethik und ihre Kontrolle stellt. Etwas anderes ist es, von monotheistischer Ethik zu sprechen, d. h. einer Ethik, die bei den Entscheidungen des Willens fordert, daß der Blick auf den einen Gott als Schöpfer der Welt gerichtet bleibe. Gut und Böse sind in den Psalmen religiöse Wertungen; aber da sie durch innere Selbstbeobachtung bestätigt werden, gewinnen sie auch eine Seite, die der monotheistischen Ethik zugekehrt ist.

Dasselbe gilt sogar für die auf eine praktische Ethik gerichteten „Sprüche Salomos“, in denen verschiedene Sammlungen vereinigt und mit dem Namen des Erbauers des Tempels verknüpft wurden, weil er für Unterrichtszwecke nach damaligem ausländischem Vorbild eine erste derartige Sammlung angeregt haben dürfte; ganze Teile lassen sich in Jahrhunderte älteren Schriften ägyptischer Pädagogen nachweisen. Die Sprüche entstanden nicht aus innerer Ergriffenheit wie die Psalmen, sondern aus dem Verstande, und von einzelnen geschlossenen, geradezu dichterischen Stücken abgesehen, gibt ihnen nur der Rhythmus ihrer Satzfügung einen künstlerischen Anhauch. Aber auch über ihnen

waltet, wenngleich nur selten ausgesprochen, die Voraussetzung des Aufblicks zu Gott. Es heißt in den Psalmen (111, 10): „Der Anfang der Weisheit ist Ehrfurcht vor Gott“ und nahezu mit den gleichen Worten in den Sprüchen (1, 7): „Die Ehrfurcht vor Gott ist der Anfang der Erkenntnis.“ Erst durch den Monotheismus kommt hier ein sittliches Besinnen auf sich selbst in Bewegung.

Wir haben von der Bedeutung des Tempels für die Entfaltung des Glaubens gesprochen. Es darf aber nicht vergessen werden, daß die Mechanisierung des Tempeldienstes mit seinen täglichen und festtäglichen Opfern, seiner Priesterordnung, seinem Zeremonial und Betrieb zu einer Erstarrung der lebendigen Impulse, der unmittelbaren religiösen Ergriffenheit führen mußte. Es bestand im Lauf der Zeit sogar die Gefahr, daß durch die Priester und die um den Tempel sich bildenden Gruppen die frischen, nach neuem Ausdruck ihres Glaubens ringenden Menschen würden eingeengt und niedergedämpft werden. Das liegt im Wesen einer jeden institutionell gewordenen Macht. Dieser Gefahr — das wissen wir von Amos und Jeremia — traten die Propheten entgegen. Die Prophetenkreise waren von dem gleichen Geist wie die psalmistischen Dichter erfüllt, nur wiesen sie mit dramatisch-rednerischer Macht auf die ursprüngliche Quelle des lebendigen Glaubens hin. Und noch zwei andere Antriebe gaben ihnen ihre gewaltige Schwungkraft: die politische Leidenschaft und der Kampf gegen das sich einschleichende Götzentum. Das wirkte im Laufe der Zeiten wiederum auf die Psalmdichter zurück, aber ursprünglich geht der Einfluß von den lyrischen Naturen auf die streitbaren, wie das überall zu finden ist, wo innere Erfahrung nach sprachlicher Form drängt.

Der Tempel hat sonach positiv durch den Aufschwung der religiösen Dichtung und negativ durch die

eifernde Warnung vor Formalismus und Veräußerlichung auf die prophetischen Kreise gewirkt, die lange vorher als Kämpfer gegen Götzentum und als politische Visionäre für die Geschichte des Glaubens von Bedeutung gewesen waren. Vergleicht man aber die überlieferten Berichte und Aussprüche der noch nicht „schriftstellernden" Propheten mit den späteren Schriftpropheten, als deren ältesten wir Amos im 8. Jahrhundert anzusprechen haben, zeigt sich, daß jene nichts von der Ausdrucksweise wissen, die erst ein auf innere Selbstbetrachtung gerichtetes sprachliches Können ermöglichte. Nathan aus der Zeit Davids ist ein Parabelerzähler, Ahia aus der Zeit nach der Reichsspaltung (1. Könige 14) weist nur erste Ansätze zu prophetischen Bildern auf, falls wir es an diesen Stellen nicht mit späteren Bearbeitungen zu tun haben, und aus den Legenden um Elia und seinem Schüler Elisa hört man alte Worte des Zornes gegen Götzendienerei sowie unvergeßliche Reden einer ekstatischen Hingabe an den Glauben; allein der Blick nach Innen und der große Rhythmus in der Darstellung der Welt sind noch nicht da.

Die prophetische, d. h. auf die Zukunft gerichtete Verkündung war im ganzen Vorderen Orient zu Hause. Wir haben uns offenbar gewisse, vom Glauben besonders stark ergriffene Kreise zu denken, die durch seelische Übungen, durch Gesang, Tanz, Getränke, Zurufe sich in einen Rausch versetzten, der sie eine Erweiterung ihres Bewußtseins spüren ließ, so daß es ihnen vorkam, als bräche durch ihre Sinne und ihren Mund etwas Göttliches hervor. Auch bei den israelitischen Stämmen wird es solche Kreise gegeben haben, nur waren sie hier nicht, wie besonders in Babylonien, durch dämonische Beschwörungen gekennzeichnet und ursprünglich nicht auf öffentliche Wirkungen bedacht, vielmehr in sich geschlossene Gruppen, die vielfach zu-

sammenlebten und in den ekstatischen Äußerungen ihre religiöse Genugtuung fanden. Als Saul nach seiner heimlichen Salbung zum König auf der Rückkehr ins Elternhaus ist, begegnet er einer Gruppe von „Propheten“ (Nebiim), die singend auf Instrumenten spielend einen Berghang hinabziehen; Saul, der selbst in innerer Bewegung war, tritt in ihre Reihen und beginnt, vom „Geist Gottes“ ergriffen, zu weissagen, so daß alle erstaunt fragen: Ist Saul auch unter den Propheten? (1. Samuel 10, 5 und 10 f.). Die gleiche, sprichwörtlich gewordene Frage wird im Zusammenhang mit einer andern Gruppe von Prohpheten erwähnt, die um Samuel geschart waren und zu denen erst Boten Sauls stießen, bis dieser dann selbst erschien; und alle „weissagten“ (ebd. 19, 20 ff.). Hier haben wir also die Vorstellung von einer Gruppe von *Nebiim,* die sich um einen Meister sammeln. Ähnliches wird uns aus etwas späterer Zeit vom Propheten Elisa berichtet (2. Könige 6, 1 ff.). Auch bei ihm eine Gruppe von Prophetenjüngern — wörtlich: „Söhne von Propheten“ —, die als besondere Gemeinschaft in selbstgezimmerten Wohnstätten außerhalb der übrigen Siedlungen des Volkes leben! Hier ist der Zusammenhang mit den *Nebiim* der frühen Zeit klar. In beiden Fällen handelt es sich nicht um Menschen, die das Prophezeien lernen, sondern um einen Kreis von Menschen, die von einer überragenden Persönlichkeit geführt werden, sich seine Söhne nennen und in heiliger Begeisterung an ekstatischen Reden untereinander eine gesteigerte religiöse Freude finden.

Indes kommt bei Elisa noch ein Element hinzu, das er von seinem Lehrer und Vorgänger Elia übernommen hat: der Kreis der Propheten und Prophetensöhne wird in einem geistigen Sinn kämpferisch. Frei von allgemeinen sozialen Bindungen, wie eine Sekte für sich lebend, wahrscheinlich durch das Tragen eines eigenartigen Mantels kenntlich — man denke, wie

Elisa sich von Heimatstadt und Eltern loslöst, um seinem Meister zu folgen, der den „Mantel“ um ihn geworfen hat, (1. Könige 19, 19 ff.) —, haben sie den Mut, von Volk und Herrschern Abkehr vom Götzendienst und Einhaltung des Rechtes sogar unter Androhung von Strafen zu fordern. Dies war, so scheint es, das Neue, das der Tisber Elia in die Prophetenkreise trug: er machte aus ihnen eine politische Bewegung, freilich in einem religiösen Sinne und nicht aus Machtwillen. Einzelne Propheten mit dem Freimut der Rede gab es schon vorher: Nathan, der seine Mahnungen David entgegenrief, Ahia von Schilo, der Jerobeam zum König des Nordreiches weihte, aber später dem gleichen König Unglück und Untergang verkündete. Auch sie dürften aus Prophetenkreisen hervorgegangen sein; eine Zeitlang wird Salomo unter der „Hand“ Nathans, zu dem er von David „geschickt“ wurde, herangebildet (2. Samuel 12, 25), und Ahia zerschneidet symbolisch seinen „Mantel“ als Zeichen, daß die zehn Nordstämme dem Jerobeam zugeteilt würden (1. Könige 11, 29). Allein sowohl Nathan als auch Ahia stellten sich in den Dienst anderer, rein politischer Gruppen. So war Nathan einer der eifrigsten in der Partei derer, die bei David den Salomo als Nachfolger durchsetzten, und Ahia war der Exponent der Priester, die in Schilo und an anderen älteren Gottesstätten zurückgeblieben waren und die Zentralisierung des Opferdienstes in Jerusalem nicht verschmerzen konnten. Erst Elia, der nichts so verachtete, wie „auf der Gabelung eines Zweiges hin und her zu hüpfen“ (1. Könige 18, 21), trug in die Prophetenkreise die Forderung, sich mit Entschiedenheit um das Leben des Volkes zu kümmern. Durch das Gewebe der Legenden, die gerade um ihn reich gesponnen wurden, sehen wir den Mann, der gegen den König Ahab, seine Frau Isebel und gegen beider Sohn, den König Ahasja, wegen ihres Baalkul-

tes auftritt, der ferner von den Prophetengruppen verschiedener Städte als Führer anerkannt wird und den Jünger bestimmt, der in gleichem Sinn seine Nachfolge antritt. Darum zeigt sich auch bei Elia zum erstenmal deutlich das Schicksal, das den Propheten als religiösen Politikern eigen ist: er ist den Machthabern unbequem, wird verfolgt und doch im geheimen Grund umworben.

Den Prophetensöhnen standen einzelne Menschen nahe, die sich zu besonderen Gelübden, sei es für eine bestimmte Zeit oder fürs ganze Leben, verpflichteten. Man nannte sie „Sich Absondernde", Naziräer. Sie enthielten sich des Weines, schoren nicht ihr Haupthaar, und dergleichen. Dadurch steigerte sich in ihnen der Glaube an eine besondere innere religiöse Kraft. Das großartigste Beispiel dafür bietet die Erzählung von Simson. Noch im Neuen Testament wird berichtet, daß Paulus eine Zeitlang als Nazir lebte — und dies viele Jahre nach seiner Bekehrung. Auch die mit dem Zukunftsblick begabten „Seher" konnten nur einzelne sein, aber gewiß standen auch sie mit den Prophetensöhnen in einem Zusammenhang. Denn der Ausdruck Seher ging dann in dem des Propheten auf, wie es ausdrücklich an einer bemerkenswerten Stelle im 1. Buch Samuel (9, 9) heißt: „Den man heutzutage als Prohpheten *(Nabi)* bezeichnet, nannte man früher Seher *(Ro-e)*". Das besagt zunächst, daß der Ausdruck Prophet der allgemeine wurde, daß aber schon vorher das Ekstatische der Prophetengruppen immer mehr zurückgetreten war gegenüber der Verkündigung aus innerer Ergriffenheit.

Als die seit Elia auf das öffentliche Leben gerichteten Kreise der Prophetensöhne den Sinn für die künstlerische Gestaltung der Rede gewannen, war die Zeit für die einzigartige Erscheinung der Schriftprophetie gekommen. Dabei ist es durchaus möglich, daß das erste Vorbild dazu von jemandem gegeben

wurde, der selbst außerhalb der Gruppe stand. Der älteste Schriftprophet, Amos (etwa 760 v. Chr.), behauptet selbst, als er wegen seiner prophetischen Reden aus dem Nordreich ausgewiesen wird: „Ich bin kein Prophet und keiner von den Prophetensöhnen, vielmehr ein Herdenbesitzer und Sykomorenzüchter" (7, 14). In der Tat sind seine Bilder, Gesichte, Vergleiche dem Leben des Hirten und Landmannes entnommen. Wir hören bei ihm das Knarren des Erntewagens, das feine Sieben der Körner, sehen den Korb voll reifer Früchte, den Hirten, der aus dem Rachen des Raubtieres ein Lamm errettet. Er war ein Mann der Landwirtschaft. Aber doch spricht er ausdrücklich von den religiösen Gesängen, die zu Instrumenten begleitet werden (5, 23 und 8, 3), er kennt den ausgewogenen Rhythmus der doppelteiligen Verse, den Schwung der Gott zugekehrten Rede, die Kraft plastischer Formulierung und auch die Steigerung eines Wortsinnes ins Kosmische — alles Kennzeichen der religiösen Lyrik, die ihn mächtig entzündet haben mußte. Daß sein Auftreten einen außergewöhnlichen Eindruck auf bestimmte (offenbar Propheten-) Gruppen gemacht hat, entnehmen wir deutlich der Stelle (7, 10), an der es heißt, der Priester Amazja in Bet-El habe dem König Jerobeam (II.) von der „Verschwörung" berichtet, die Amos hervorrufe, d. h. doch in einem Kreise, auf den solche Gedanken und Stimmungen wirkten. Hier sind auch, so müssen wir es uns vorstellen, seine Reden und Aussprüche aufgezeichnet, wiederholt und bewahrt worden. Auf die gleiche Weise erklären sich auch sonst die in den meisten Prophetenreden vorkommenden fragmentarischen Stücke und besonders die eingeschobenen historischen Stellen oder auch die einleitenden Sätze, die von dem betreffenden Propheten in der dritten Person sprechen, somit für den Wiederholer oder Leser und nicht für die ersten unmittelbaren Hörer bestimmt waren.

Einer Spur, die zu den Prophetensöhnen leitet, dürfen wir auch bei H o s e a, dem jüngern Zeitgenossen des Amos, nachgehen. Hosea trägt im Gegensatz zu Amos mit dem Stolz eines Kämpfers den Namen des Propheten. Ein Prophet war es, so sagte er, der Israel aus Ägypten führte (12, 14); zu Propheten redet Gott und gibt ihnen das Erschauen und durch Propheten läßt er seine Gleichnisse aussprechen (12, 11). Amos, der einzige Schriftprophet vor ihm, lehnte, als er auftrat, die Bezeichnung eines Propheten für sich ab. An wen sollte Hosea also gedacht haben, wenn nicht an die Prophetengruppen um Elia und Elisa, denen als politisches Ideal eines Propheten Moses erscheinen mußte! Vielleicht ist hier sogar das Ziel der Prophetensöhne angedeutet: bildhafte Eingebungen zu erschauen und sie in Gleichnissen auszudrücken. In Hosea lebt, wie in keinem andern der Schriftpropheten, die Leidenschaft des Liebesschmerzes. Das Leben des Volkes erschaut er als Gleichnis der gebrochenen aber doch wieder heilbaren Ehe mit Gott und identifiziert seine eigene Ehe mit der des Volkes. In den Augen der Zeitgenossen muß er, wie es so oft bei den früheren Propheten und wahrscheinlich den Prophetengruppen der Fall war, als jemand erscheinen, der geistig aus der Ordnung geraten ist. „Die Tage der Prüfung sind gekommen, das soll Israel wissen; (denn es sagt,) ein Narr ist der Prophet, ein Irrsinniger der Mann des (göttlichen) Geistes" (9, 7). Hier ist nicht nur der einzelne Prophet, also Hosea selbst, gemeint, sondern, wie der folgende Vers zeigt, der Typus, der eine Gruppe vertritt. Deshalb übersetzte Luther die Einzahl „*Nabi*", als stünde im Text die Mehrzahl.

Und noch eines! Bei Hosea findet sich der Symbolismus selbst ausgedachter Namen, für die eigenen Kinder, die vielleicht auch nur symbolisch gemeint sind (Kap. 1). Genau so erfindet J e s a j a für einen seiner Söhne den Namen Raubebald-Eilebeute (8, 3), einen

andern nennt er „Ein Rest wird Umkehr üben“ (7, 3) und er dehnt die Namensymbolik auch auf andere, symbolisch gedachte Kinder aus; so erfindet er für den Sohn der „jungen Frau“, vom Christentum später als „Jungfrau“ gedeutet, den Namen „Mit uns ist Gott“ (Imanuel; 7, 14). Dieser Zusammenhang zwischen Hosea aus dem Nordreich und dem jüngern, in Jerusalem wirkenden Jesaja kann nicht zufällig sein. Hoseas Reden werden durch die Prophetensöhne ins Südreich gebracht und hier verbreitet worden sein. Da wenige Jahre nach Hosea das Nordreich vernichtet wurde, wären die Reden sonst verloren gegangen. Jesaja bekennt sich selbst als *„Nabi“*, aber er gibt auch seiner Frau den Namen *„Nebia“*, d. h. Prophetin (8, 3), weil eben diese Bezeichnung in einem weiten gruppenmäßigen Sinn verstanden wurde.

Auch bei Jeremia, der mehr als hundert Jahre nach Jesaja lebte, schimmert der Zusammenhang mit den Prophetengruppen durch. Damals verlangte bereits die prophetische Rede eine literarische Verantwortung. Wir wissen, daß Jeremia seine Reden einem eigenen Schreiber und Jünger Baruch, dem Sohn des Neria, diktierte und in einer Buchrolle sammeln ließ. Jeremia dürfte auch wegen seiner politischen Anschauung Gegner unter den Prophetensöhnen gefunden haben. Es traten gegen ihn Propheten auf, die genau mit Namen erwähnt werden und die er als falsche Propheten bezeichnete. Als er nach dem Untergang des Tempels und Staates eine Buchrolle mit Reden des Zuspruches an die Verbannten nach Babylonien schickte, richtete er sie „an den Rest der Ältesten im Exil, an die Priester, an die Propheten und das ganze Volk“ (29, 1). Zwar wendet er sich auch hier gegen die falschen Propheten unter ihnen, aber die Anschrift zeigt deutlich, daß er die Gruppe als solche ernst nimmt.

An die Prophetengruppen in Babylonien werden sich Ezechiel und der Zweite Jesaja angelehnt

haben. Es gab aber damals in Babylonien und unter den in Juda Zurückgebliebenen auch solche Prophetengruppen, deren politische Richtung ein Kampf gegen die Wiederherstellung des Staates und Tempels war. Gegen diese Gruppen erhebt Ezechiel seine Stimme (Kap. 13); er stellt sie als die gefährlichen Feinde des Volkes hin, die keine wahren Gesichte haben, statt „in die Bresche zu treten", die Risse der schützenden Wand „übertünchen" und durch das Wort „Friede" „das Volk verführen", während doch kein Friede da ist. So bezeugt nach der Rückkehr auch Nehemia in seinen Aufzeichnungen (6, 14), daß eine Gruppe von Propheten ihn in seinen Arbeiten zur Wiederherstellung Jerusalems hindern wollten; allerdings erfahren wir aus dem Brief, den einer seiner Gegner ihm sandte (6, 7), daß es in Jerusalem Prophetengruppen gab, auf die sich Nehemia stützen konnte. Ihnen ist der Prophet zuzurechnen, der in Jerusalem bereits nach der Wiederherstellung des Tempels (um 515 v. Chr.) und noch vor dem Auftreten Esras und Nehemias wirkte, also etwa um 480, und dessen Reden unter dem Namen Maleachi als letzte den prophetischen Büchern eingereiht wurden. Hier wird in den abschließenden Versen an die geheime Tradition der Prophetengruppen, an Elia angeknüpft, und er wird als Vorbote der erwarteten Erlösung der Welt verkündet. In den folgenden Jahrhunderten finden sich keine Anspielungen mehr auf die Prophetengruppen. Das Volk sammelte seine religiösen Energien in neuen Kreisen und diese übernahmen auch deren altes, treubehütetes literarisches Erbe.

Wir wiesen bereits darauf hin, daß die Propheten gerade wegen der religiösen Verinnerlichung, die der Tempel mit sich brachte, gegen seinen Formalismus eiferten. Aber es ergäbe ein falsches Bild, wollte man aus den heftigen Angriffen der Propheten gegen das Äußerliche des Tempeldienstes auf einen Gegensatz zum

Tempel und Kultus überhaupt schließen. Das Gesicht, in welchem Jesaja die Majestät Gottes erfährt, versetzt ihn in den Tempel. Jeremia, der Priestersproß, hält seine Reden im Tempelhof, solange ihm der Zutritt nicht verwehrt wird. Für Ezechiel, der zu den nach Babylonien Vertriebenen gehört, ist der Wiederaufbau des Tempels die zentrale Hoffnung. Auch bei den „kleinen Propheten", d. h. denen, die nur in kurzen Stücken überliefert sind, läßt sich das gleiche positive Verhältnis zum Tempel selbst aufzeigen. Micha stellt ebenso wie Jesaja das „Haus Gottes" — dies der biblische Ausdruck für das späte griechische Lehnwort Tempel — als dereinstigen Zielpunkt für alle Völker hin. Die nachexilischen Propheten sprechen in dem nämlichen Sinn. Zephanjas Verheißung, daß alle Menschen einmal Gott dienen werden und Jerusalem wieder aufgebaut sein wird, Sacharjas Bild von dem Hohepriester in den Gewändern des heiligen Dienstes, Maleachis Gesicht von der Rückkehr Gottes in seinen Tempel — das alles wäre unvereinbar mit der Annahme, daß der richtige Dienst im Hause Gottes nicht ein Anliegen der Propheten vor und nach dem Exil gewesen wäre. Ein Haus Gottes ohne Kultus ist eben für die Antike unvorstellbar. Die Propheten traten ja in Zeiten nationaler Not auf, in denen das Volk für seine Existenz die Stätte religiöser Einheit brauchte, d. h. den Tempel. Je größer die politischen Gefahren von außen her erschienen, desto mehr mußte die Bedeutung des Tempels und damit auch die des Kultus als einer jedem zeitlichen und persönlichen Sonderwillen enthobenen Bindung betont werden. Darum tritt gerade bei den späteren Propheten dieses Moment deutlicher hervor. Hätte sich der israelitische Glaube im Geist der salomonischen Zeit weiterentwickeln können, wäre der Kultus in eine ganz andere Gestalt umgewandelt worden und die nationale Note vieler pro-

phetischer Reden wäre gegenüber der religiösen noch weit mehr zurückgetreten.

Aus der Liebe der Propheten zum Haus Gottes versteht man erst richtig ihren Zorn gegen das Nur-Formale, worin sich das religiöse Leben zu erschöpfen drohte. Schon bei Amos heißt es: „Ich hasse, verabscheue euere Feiertage und will nicht riechen euere Festversammlungen. Möget ihr auch Hoch- und Speiseopfer mir darbringen: ich habe keinen Gefallen an ihnen und das Ganzopfer euerer gemästeten Tiere blicke ich nicht an. Fort von mir mit der Menge eurer Lieder! Das Spiel deiner Harfe will ich nicht anhören. Vielmehr werde offenbar wie Wasser das Recht und Gerechtigkeit wie ein mächtiger Strom!“ (5. 21—24.) Jesaja nennt die führenden Männer, denen es auf die Äußerlichkeiten des Tempeldienstes ankommt, „Amtleute von Sodom“ und die ihnen nachfolgenden Massen „Volk von Gomorra“, um durch diese stärksten Ausdrücke der Erregung vor dem Schicksal eines furchtbaren Unterganges zu warnen. Und er fährt also fort: „Bedarf ich der vielen Altaropfer, spricht der Herr? Satt bin ich der dargebrachten Widder, des Fettes der Masttiere; am Blut der Farren, Lämmer und Böcke habe ich keine Lust. Wenn ihr kommet, um von mir gesehen zu werden, wer fordert derartiges von euch als Gabe, daß ihr meinen Vorhof betretet? Bringet nicht länger falsche Opferspenden! Räucherwerk ist mir ein Abscheu. Neumond, Sabbat, feierliches Zusammenrufen — ich ertrage nicht Frevel und Versammlung. Euere Neumonde und Feste haßt meine Seele, sie sind mir zur Plage, ich bin es müde, sie zu ertragen. Wenn ihr euere Hände ausbreitet, verberge ich mein Auge vor euch; möget ihr noch so viel beten, ich höre nicht darauf. Euere Hände sind voll Blut. Läutert euch, reiniget euch! Schaffet fort aus meinen Augen das Schlechte euerer Taten, lasset ab vom Bösen! Lernet Gutsein, be-

mühet euch um das Recht, bringet Gewalttat in Ordnung, schaffet Recht dem Waisen und führet die Sache der Witwe!“ (1, 10—17.)

Genau so scharf weist Jeremia das Opfern und Beten ab, wenn all dem nicht der rechte Lebenswandel entspricht. „Verlasset euch nicht auf verlogene Worte: Heiligtum Gottes, Heiligtum Gottes, Heiligtum Gottes ist hier! Nur wenn ihr gut machet euere Wege und Handlungen, wenn ihr Recht schaffet untereinander, Fremde, Waisen und Witwen nicht bedrücket, kein unschuldiges Blut hier vergießet und nicht anderen Göttern zu eurem Bösen nachgehet, dann will ich bei euch wohnen an diesem Orte, in dem Lande, das ich eueren Vätern für immer gegeben habe“ (7, 4—7). Beim Auszug aus Ägypten sei nicht von Opferordnungen die Rede gewesen, sondern davon, daß das Volk „auf die Stimme Gottes höre“ (7, 22). Das klingt fast offenkundig als Protest gegen einen wichtigen Teil der Überlieferung. Etwas zaghafter, in der Form einer Frage, hat schon Amos derartiges auszusprechen gewagt: „Habet ihr mir Schlachtopfer und Speiseopfer vierzig Jahre in der Wüste dargebracht, Haus Israel?“ (5, 25). Mit jedem Aufstieg zu höherer Stufe, auch mit dem, den der Tempel mit sich brachte, wird der Glaube gefährdeter und dieser ist es, um den die Propheten immer freimütiger kämpfen. Bei Jeremia ist bereits das Wort, das den Glauben *(Emunah)* im Gegensatz zum religiösen Kult bezeichnet, deutlich ausgeprägt. Wenige Verse nach den vorhin aus Jeremia zitierten wird noch im Nachhall der Worte gegen die Opfer dem Volk zugerufen: „Das ist die Nation, die nicht auf die Stimme Gottes gehört und keine Belehrung angenommen hat“. Und warum? „Der Glaube ist dahin“ (7, 28). Die Sinnlosigkeit des Kultus ohne Glauben — das ist es, was die Propheten meinen, wenn sie ihre Stimme gegen den Tempeldienst

erheben. Sogar Ezechiel, der von Babylonien aus die genaue Ordnung des Tempeldienstes verzeichnet, läßt dem Wiederaufbau die „Reinigung" („Ich werde reines Wasser auf sie sprengen") und „Erneuerung der Herzen" (36, 25 ff.) als etwas Unerläßliches vorausgehen und ausdrücklich ist in diesem innern Prozeß der Sinn dafür eingeschlossen, „das Recht zu hüten und zu üben". (Auf diese Verse bei Ezechiel dürfte die Einrichtung des Tauchbades in der späteren nachexilischen Zeit, somit die Taufe im Christentum zurückgehen. Vgl. J. Klausner, Von Jesus zu Paulus, deutsche Ausgabe 1950, S. 472.) Die einfachste und eindruckvollste Formel für den Vorrang des Glaubens hatte schon Hosea gefunden: „Liebe (*Chesed,* d. h. liebevolle Ergriffenheit) will ich, nicht Altaropfer; Gotteserkenntnis statt Brandopfer" (6, 6).

Es ist ein revolutionärer Mut, der aus solchen Worten spricht. Auch der Überlieferung gegenüber — wir deuteten bereits darauf hin — bewahrten die Propheten und ihre Kreise eine mutige Freiheit. Und dies ebenso in kultischen wie in glaubensmäßigen Fragen. Die in den Zehn Geboten verankerte Vorstellung, daß die Schuld der Väter die Nachkommen treffe, führte dazu, das Individuum immer mehr zu einer bloßen Funktion der Gemeinschaft zurückzudrängen und das, was der einzelne als sein Schicksal erfährt, wie eine unabwendbare Folge der Vergangenheit hinzunehmen, gegen die jeder persönliche Wille machtlos ist. Es entstand im Volk ein Sprichwort: „Die Väter haben sauere Trauben gegessen und die Zähne der Kinder sind stumpf geworden." Darin erkannte Jeremia eine Gefahr für den Glauben an die Freiheit der Entscheidung und an den Zusammenhang von Schuld und Strafe. Diese Anschauung, meint er, müsse aufhören Geltung zu haben; man solle nicht mehr jenes Sprichwort gebrauchen, „sondern jeder stirbt durch seine

Schuld und wer sauere Trauben ißt, der macht (nur) seine eigenen Zähne stumpf" (31, 29 ff.). Dem gleichen Spruch und Gedanken widmet Ezechiel eine ganze Rede (Kap. 18): „Was pfleget ihr im Lande Israel für ein Gleichnis zu reden, daß die Väter sauere Trauben essen und die Zähne der Kinder stumpf werden! So wahr ich lebe, ist der Spruch Gottes, des Herrn: dies Gleichnis soll nicht mehr gebraucht werden in Israel. Siehe, alle Seelen sind mein, die des Vaters und die des Sohnes, mein! Die Seele, die sündigt, soll sterben." Unter Seele, *Nefesch,* ist, wie man sieht, das höhere, aber mit dem Vegetativen eng verknüpfte Leben verstanden, während die Bezeichnung *Neschamah* das dem menschlichen Körper innewohnende „eingehauchte" Bewußtsein meint und das Wort *Ruach,* vom Winde genommen, im Sinne von Geist verwendet wird; was später das griechische Denken begrifflich genau schied, und in der Gegenüberstellung von Körper und Seele begründet ist, finden wir in der Bibel noch in ursprünglicher inniger Verbindung.

Der Mut der prophetischen Gesinnung scheute sich nicht, der schwersten Frage des Glaubens offen zu begegnen. Die Wirklichkeit des Lebens erweckte im Volk Zweifel an einen Zusammenhang zwischen der Treue zum göttlichen Gebot und dem Glück oder Leid des Menschen. In diesem Zweifel liegt eines der stärksten Motive zum immer wiederkehrenden Abfall. Wir haben dafür ein religionsgeschichtlich bemerkenswertes Zeugnis im 44. Kapitel des Jeremia erhalten. Als der Prophet mit einem Teil der Leute von Juda sich nach Ägypten gerettet hatte und ihnen, da sie dem Götzentum sich ergaben, Vorwürfe darüber machte, mußte er die Antwort hören: „Solange wir der Königin des Himmels räucherten und ihr Trankopfer darbrachten — wie wir, unsere Väter, unsere Könige und Fürsten in den Städten Judas und in den Straßen Jerusa-

lems es getan hatten —, sättigten wir uns an Brot, erging es uns gut und sahen wir kein Unglück. Seitdem wir aber aufgehört hatten, dies zu tun, mangelte es uns an allem und kamen wir durch Schwert und Hunger um." Jeremia selbst hatte schon Jahre vorher mit solchen Gedanken gerungen. Der Anfang des 12. Kapitels wirft jene Grundfrage auf, die später in verschärfter Form das Thema des Buches Hiob bilden sollte. Jeremia fragt: „Gerecht bis du, Gott, auch wenn ich mit dir streiten wollte; d e n n o c h werde ich mit dir in Sachen des Rechtes reden: Warum ist der Weg des Bösen glücklich und führen ein sorgloses Leben die Treulosen?" Es ist der gleiche Aufschrei wie im 73. Psalm: „Beinahe wäre ich gestrauchelt, wären meine Schritte in das Nichts verglitten. Denn ich beneidete die Übermütigen und sah das Wohl der Bösen". Nur ist hier die Beruhigung wiedergekehrt und der Psalm beginnt bereits mit dem seltsam wunderbaren: „D e n n o c h ! Gut ist Gott zu Israel, zu dem, der reinen Herzens ist." Dasselbe Wort „Dennoch", aber an verschiedener Stelle des religiösen Denkprozesses! Die Antwort Jeremias, zu der er sich durchgerungen hat, läßt sich nur behutsam aus jenen beiden Kapiteln herausdeuten: Es wird einmal auf dem Wege Gottes alles zu einem guten Ende kommen, aber der Weg selbst ist nicht ohne Leid. Dieses Leid spürte Jeremia ganz körperlich an sich, so daß er einmal ausrief: „Verflucht der Tag, an dem ich geboren wurde; der Tag, an dem die Mutter mich gebar, er sei nicht gesegnet! Verflucht, der meinem Vater, daß er ihn ja erfreue, die Nachricht brachte: Ein Sohn ist dir geboren worden!" (20, 14 f.) Und ein anderesmal: „O mein Inneres, mein Inneres! Da harre ich! Die Wände meines Herzens toben, mein Herz will nicht ruhig werden. Denn meine Seele hört den Ton der Posaune, die Fanfare des Krieges" (4, 19).

Alle Propheten, von ihrem ersten Meister Moses an,

wehrten sich dagegen, Gottes „Mund“ zu sein. Bezeichnenderweise wird für den prophetischen Auftrag das Wort „Last“ gebraucht. Es bedurfte eines heiligen Mutes, sie zu tragen. Dafür machte er die Propheten und ihre Gruppen religiös vom Tempel, und politisch vom Herrscher unabhängig. Sie gehorchten nur der „Stimme“, die sie hörten und deren Wort sie verkündeten. Der hebräische Ausdruck für Prophet *„Nabi“* meint auch nur den, der einen Auftrag kundtut. So wird Ahron, der Sprecher vor Pharao, der *„Nabi“* des Moses genannt (2. Buch Mosis 7, 1). Aber volkstümlich verstand man unter einem *Nabi,* wie aus der bereits oben zitierten Stelle im Buche Samuel hervorgeht, im allgemeinen den die Zukunft Schauenden und Verkündenden, also genau das, was dem Griechischen entsprechend als Prophet gemeint ist. Nur muß zum religiösen Gehalt des biblischen Wortes darauf verwiesen werden, daß viele von den Voraussagen der Propheten sich nicht erfüllten. Dem frommen König Josia verkündet die Prophetin Hulda (2. Könige 22, 20), daß er einmal friedlich sterben werde; aber Josia starb eines unnatürlichen Todes, als er dem Ägypterkönig entgegenzog (ebd. 23, 29). Amos sagt einen gewaltsamen Tod dem König Jerobeam II. voraus (7, 11); dieser aber ist nach sehr erfolgreicher Regierung sanft „entschlafen mit seinen Vätern“ (2. Könige 14, 29). Es klingt wie eine Entschuldigung für die nicht eingetroffene Prophezeiung des Amos, wenn das Buch der Könige drei Verse zuvor berichtet, daß Gott „nicht gesagt habe“, er wolle Israel vernichten, daß er sich vielmehr der jammervollen Verlassenheit Israels erbarmt und ihm „durch Jerobeam geholfen“ habe. Und dies ist etwas Wesentliches. Niemals gilt der Inhalt einer Prophezeiung als unabwendbar. Der Anteil des Menschen an der Zukunft besteht zurecht. Die Prophezeiung ist eine Warnung an den Willen. Wenn

dieser sich wandelt, ändert Gott sein Vorhaben. „Habe ich denn Gefallen am Tod des Frevlers, ist der Spruch Gottes, oder nicht vielmehr daran, daß er umkehre auf seinem Wege und lebe?" heißt es bei Ezechiel an zwei Stellen (18, 23; 33, 11). Der Prophet selbst, „der Mann geöffneten Auges", wie der nichtjüdische Prophet Bileam genannt wird (4. Buch Mosis 24, 15), ist von seinem Gesicht der Zukunft überwältigt und hat die Gewißheit, Gottes Wort zu verkünden. Und wenngleich das Eintreffen der Voraussage als Beglaubigung des „wahren" Propheten gilt (5. Buch Mosis, 18, 22), so ist doch jede Prophezeiung nur bedingt gemeint.

Schwerlich wird man innerhalb der prophetischen Schriften eine Entwicklungslinie aufzeigen können, so sehr dies der Betrachtungsweise des Menschen von heute entspräche. Nicht einmal wortmäßig und der ästhetischen Form nach ist das möglich. Hingegen lassen sich die einzelnen Persönlichkeiten der Propheten sehr wohl nach der Art ihrer Gedanken und nach ihrer stilistischen Färbung sondern und das unnachahmbar Eigentümliche jedes einzelnen umschreiben. Ezechiel, der im babylonischen Exil des sechsten Jahrhunderts lebte, ist einer der nüchternsten dem Inhalt und der Gestaltung nach und doch finden sich bei ihm Gesichte, die dermaßen alle Formen der Wirklichkeit übersteigen, daß sich gerade an ihn die Vorstellungen der Kabbala von den Bildern einer Urwelt anschlossen. Und ein Zeitgenosse Ezechiels war der Prophet, dessen Reden in die Jesajas (vom 40. Kapitel an) aufgenommen wurden, der Zweite Jesaja, nur mit dem Ersten Jesaja an Redegewalt vergleichbar. Bei diesem Zweiten Jesaja ist alles Hoffnung und Trost, ohne daß er je ins Weichliche verfiele; dabei lebt in ihm die ganze Zärtlichkeit Hoseas auf, der 200 Jahre vor ihm gewirkt hat. Aber bei keinem ist die Kraft des leidenden

Zorns so groß wie bei *Jeremia* und wiederum die Leidenschaft für die Gerechtigkeit so ursprünglich, wie bei *Amos*. Worin man den Höhepunkt der Prophetie sehen will, hängt von dem Standort des Betrachtenden ab. Allmenschlich gesehen ist am bedeutsamsten das Bild des Friedens und der Völkerverbrüderung, wie es zum erstenmal in der Menschheitsgeschichte der *Erste Jesaja* dargestellt hat: „Am Ende der Tage wird der Berg mit dem Hause Gottes hoch über den Bergen und erhabener als die Hügel dastehen und alle Völker werden zu ihm hinströmen. Viele Nationen werden kommen und sprechen: Lasset uns hinaufziehen zum Berg des Herrn, in das Haus des Gottes Jakobs, daß er uns seine Wege weise und wir auf seinen Pfaden wandeln; denn von Zion geht die Lehre aus und Gottes Wort von Jerusalem. Er wird richten zwischen den Völkern und zurechtweisen viele Nationen. Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern umschmieden. Nicht wird mehr ein Volk gegen das andere ein Schwert erheben und sie werden fürderhin nicht das Kriegshandwerk lernen" (2, 2—4). Ja, auch in der Natur wird einmal der Friede herrschen: „Der Wolf wird beim Lamm weilen, der Panther beim Böcklein lagern, Rind und Löwe zusammen weiden und ein kleiner Knabe wird sie leiten (können) ... Denn die Erde ist (dann) voll von Gotteserkenntnis, wie die Wasser den Meeresgrund bedecken" (11, 6 ff.).

Neben dieser weltumspannenden Vision scheinen die Reden des *Zweiten Jesaja* viel mehr auf die nationale Erlösung gerichtet zu sein. Man kann darin aber keineswegs eine Abschwächung der prophetischen Kraft sehen. Der Zweite Jesaja ahnte eben im Geist die Rückkehr des Volkes aus dem Exil und die Wiedererstehung des Tempels. Diesen Gesichten gilt der Jubel seines Herzens. Und erscheint ihm nicht der Perser-

könig Kyros als der von Gott beauftragte Messias? Für den Ersten Jesaja ist der Friedensfürst der Welt gerade der nationale König aus dem Hause Davids. Nationalismus und Universalismus sind bei allen Propheten ineinander verwoben. Schon bei A m o s sind alle Völker vor Gott gleich: „Seid ihr mir denn nicht wie die Söhne von Kusch (Nubien), ihr Söhne Israels? Denn Israel führte ich aus dem Lande Ägypten, die Philister aus Kaphtor, und Aram aus Kir“ (9, 7). So finden wir auch allenthalben bei den Propheten Verkündigungen an andere Völker als die Israeliten. J e r e m i a weissagt den ungläubigen Völkern, sie würden von ihrem Boden fortgerissen werden, aber würden wieder in ihr Erbe eingesetzt werden, sobald sie Gott statt der Baalim anerkennen (12, 14). Auch beim Ersten Jesaja spricht Gott von dieser Zeit der Umkehr: Dann werde Israel mit Ägypten und Assyrien „ein Segen sein inmitten der Erde ... Gesegnet, mein Volk Ägypten, und meiner Hände Werk, Assyrien, und mein Erbbesitz, Israel“ (19, 24 f.). Der Zweite Jesaja begrüßt den Perserkönig K y r o s als den von Gott eingesetzten Messias, der der Welt den Frieden bringt (Kap. 45). Das Buch J o n a erzählt, wie der Prophet nach Ninive geschickt wird, um dort zur Umkehr zu mahnen. Die Entsendung des Gottesboten ins Ausland ist eben vom Glauben her möglich; Gott ist rechtmäßiger Herr aller Völker. Die Unterschiede unter den Propheten sind also nur die der Temperamente und der geschichtlichen Anlässe. In diesem Sinne wollen wir auf zwei außerordentliche Vorstellungen hinweisen, die für die Entfaltung des Glaubens entscheidend wurden.

Zunächst die Vorstellung der m e s s i a n i s c h e n Z e i t ! Der Einheit des Ursprungs alles Lebens entspricht die Einheit des Zieles: der Friede (Schalom), für den die hebräische Sprache den gleichen Sprachstamm wie für das Vollkommene, Vollendete, Ganze verwen-

det. An dieser letzten Phase der Weltschöpfung hat der Mensch seinen Anteil. In unserer verworrenen, sich befehdenden, leidvollen Welt geht es um ein letztes Ziel. Das ist der Entwicklungsgedanke des monotheistischen Glaubens, der deshalb nicht zu einer bloßen Erkenntnis, sondern zur Tat und Verantwortung aufruft. Das Bild, das der Erste Jesaja (Kap. 11) und der wahrscheinlich zeitgenössiche Micha (Kap. 4 und 5) von dem führenden Menschen der vollendeten Welt, dem Gesalbten, dem Messias, geben, ist ein durchaus irdisches. Auf diesem Sproß Davids „wird der Geist Gottes ruhen, der Geist der Erkenntnis und Gottesfurcht. Lieblich wird er die Gottesfurcht empfinden. Er wird nicht nach dem Augenschein entscheiden und nicht nach Hörensagen Weisung geben. In Gerechtigkeit wird er die Dürftigen richten und in Geradheit den Armen des Landes Weisung geben. Er wird das Land mit dem Zepter seines Mundes schlagen, mit dem Geist seiner Lippen den Bösen töten. Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden sein und der Glaube, das Band seiner Hüften.“ Dieser Schilderung des Jesaja fügt Micha das Bild hinzu: „Jeder wird unter seinem Weinstock sitzen und unter seinem Feigenbaum angstlos.“ Mitten unter den schweren politischen Nöten erwächst dem Volk aus seinem monotheistischen Glauben der Erlösungsgedanke der Menschheit und des Individuums zugleich: der Weg zur Erlösung geht durch den Willen des Menschen. In solcher Weise darf man, da es sich um einen Anruf an den menschlichen Willen handelt, von einer monotheistischen Ethik der Propheten sprechen. Gerade M i c h a hat die ausdrucksvollste Formel für die Grundlinien dieser Ethik gefunden. Er stellt zunächst wieder die Frage des Tempels: „Womit soll ich Gott entgegenkommen, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Tue ich das mit Hochopfern von einjährigen Kälbern? Wird Gott an Tausenden von Widdern, an zehntausenden



Bächen von Öl Gefallen haben? Gebe ich meinen Erstgeborenen für meine Sünde, die Frucht meines Leibes für die Sünde meiner Seele?" Und er antwortet sogleich: „Es ist dir verkündet, Mensch, was gut ist und was Gott von dir fordert: Recht tun, Liebe üben und demütig wandeln mit deinem Gott" (6, 6—8). Die beiden ersten Forderungen lassen sich auf rein ethisches Gebiet beschränken, die letzte ist rein religiös: sie knüpft das Gute an Gott.

Die geschichtliche Situation des babylonischen Exils rief im monotheistischen Leben eine Vorstellung hervor, die in ihrer Auswirkung von unermeßlicher Tragweite werden sollte. Unter den Kapiteln des Zweiten Jesaja finden sich Stellen, an denen in eigenartiger Betonung der „Knecht Gottes" geschildert wird. Der Ausdruck ist von altersher für Menschen verwendet worden, deren Leben man als besonders gottgeweiht ansah, so von Moses (5. Buch Mosis 35, 5), David (Psalm 18, 1), Josua (24, 29). Allein an jenen Stellen der jesajanischen Reden wird der „Knecht Gottes" in einem andern Sinn verwendet, nämlich in dem eines von den Menschen Gedemütigten, Getretenen, Verachteten, dem man seine Größe und Bedeutsamkeit nicht anmerkt. Und doch ist er, der Erniedrigte und Leidende, der Erhöhte und Erlösende. Die Erfahrungen der Menschen vor dem Exil und auf dem Weg dahin scheinen jenen Typus erzeugt zu haben, der um seiner Bestimmung willen das Leiden geradezu heiligt. Das Urteil über das, was man Glück, Stärke, Schönheit nennt, ist mit einemmal gewandelt. Die äußere, klägliche Wirklichkeit wird im Licht eines Zieles erschaut, das in seiner Wahrheit nur den Eingeweihten sichtbar ist. Lediglich in engen religiösen Kreisen konnte ein solcher Typus entstehen; sein Geheimnis war seine Kraft. Es liegt nahe anzunehmen, daß in der einen oder andern Gruppe der „Prophetensöhne" zum erstenmal Menschen dieser

neuen religiösen Größe aufgetaucht sind. Wir wissen nichts darüber. Aber wir dürfen vermuten, daß, solange die babylonische Herrschaft nicht von der persischen abgelöst war, jeder Versuch einer Rückkehr aus dem Exil aus politischen Gründen verfolgt wurde. Darum bildeten gewiß gerade jene religiösen Gruppen die Ausgangspunkte für die Bewegung, deren Ziel die Rückkehr in die Heimat und der Wiederaufbau des Tempels war.

Im 53. Kapitel des Jesaja, dem Zweiten Jesaja zugehörig, hat sich eine Totenklage auf einen Mann erhalten, der einer der charakteristischen dieser Gruppe gewesen zu sein scheint. Die Klage ist eine Enthüllung des Verkannten, eine bewegte Bewunderung für ihn und eine Anklage gegen die anderen, schließlich aber eine Tröstung für alle. Er wird nur als „Knecht Gottes" bezeichnet. Dieser Ausdruck im Sinne eines für Gott Leidenden kommt auch an anderen Stellen des Zweiten Jesaja vor (42, 1; 50, 10), ja in einer Art intensiver Selbsterweiterung auf das Volk Israel bezüglich (49, 3). Man darf annehmen, daß sich manche Gruppen der Prophetensöhne „Knechte Gottes" genannt haben. Der in der Totenklage erwähnte, wurde, wie wir dort erfahren, von den Behörden verfolgt, gepeinigt und bestraft, aber er ertrug alles still, verriet niemanden und hat dadurch für die anderen gelitten; als er starb, wurde er mitten unter denen begraben, die im Leben seine Gegner gewesen waren, d. h. nichts von einer Rückkehr wissen wollten: „die Abtrünnigen und die Reichen". Man spürt es, daß im „Knecht Gottes" der Totenklage eine wirkliche, deutlich schaubare Gestalt verherrlicht werden sollte, daß also in diesem Fall nicht ein Symbol, etwa der erwartete Sproß aus dem Geschlecht Davids oder das Volk Israel, gemeint ist. Äußerlich häßlich und abstoßend ist der davidische Gesalbte, der Messias, niemals dargestellt worden und

von einem Grab, in welchem das Volk. Israel bestattet wurde („Er wurde vom Land der Lebenden weggerissen“) hätte kein Prophet rühmend erzählt.

Wenn mehr als ein halbes Jahrtausend später diesen 12 Versen die Geschichte Jesu als des Messias angepaßt zu sein schien und dies als gewichtigste Beglaubigung seiner Aufgabe und Sendung angesehen wurde, liegt darin nur ein Beweis für die mächtige Wirkung, die von den Gedanken und Bildern jener Totenklage ausging, auch nachdem das Volk wieder heimgekehrt war und jene vormals kleinen, armen Gruppen die Führung übernommen hatten. Es mag in diesem Zusammenhang auf die (in der aramäischen Volkssprache abgefaßte) Stelle in der Chronik des Esra (5, 11) hingewiesen werden, wo ein Verhör der persischen Beamten mit Jerusalemer Juden wiedergegeben wird, die unter Kyros die Bewilligung zur Rückkehr erhalten hatten und den Tempel wieder aufzubauen versuchten. Auf die Frage nach ihren Namen, gaben sie bloß zur Antwort: „Wir sind Knechte Gottes Himmels und der Erde.“ Wir erwähnten bereits, daß nur wenige von den Reichen aus Babylon, wo es ihnen wirtschaftlich gut ging, zurückkehrten. Gerade in den dürftigen, von einer Idee hingerissenen Kreisen erhielt sich die Tradition mit dem Wort der Propheten lebendig und erlangte durch sie weltgeschichtliche Bedeutung.

Der Gedanke des Leidens als einer geheimnisvollen Kraft und Weihe ist in den Versen vom Knecht Gottes zum erstenmal ausgesprochen worden. Das Leid, sogar das in körperlichem Sinn, wird nicht als Schmach und Strafe angesehen, sondern als Zeichen eines tiefern Vertrauens zu Gott, den man gerade im Leid näher fühlt. „Meinen Rücken hielt ich den Schlägern hin, meine Wangen den Raufenden, mein Gesicht verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel. Aber Gott, mein Herr, wird mir beistehen, darum werde ich nicht zu-

schanden werden" (50, 6f.); und weiter: „Wer unter euch Gott fürchtet, hört auf die Stimme seines (d. i. Gottes) Knechtes; wer im Finstern geht und wem kein Schimmer leuchtet, vertraue auf den Namen des Herrn und verlasse sich auf seinen Gott" (10). Das dürfte wohl das Besondere der „Knechte Gottes" gewesen sein, daß sie das Leiden, vor allem das, welches ganz sichtbar andere Menschen ihnen zufügten, so empfanden, als spürten sie dadurch den Dienst für Gott stärker und als wäre solche Demut die wahre Tapferkeit im Leben. In derartiger Hingebung mehr ertragen, als was man für seine eigene Schuld verdient zu haben glaubt, das hieß seine Frömmigkeit bewähren und im Finstern der Zusammenhänge sich auf Gott verlassen. Diese Gesinnung — dahin ging der Glaube — werde schließlich siegen, vielleicht nicht im Leben des Duldenden, aber irgendeinmal für die später Kommenden. Hier wird die durchaus religionssoziale Bedeutung des Leidens deutlich. „Gott wollte ihn mit Krankheit schlagen, ob er seine Seele als Opfer hingibt; er wird schauen die Saat, seine Tage (so) verlängern und der Wille Gottes wird durch ihn glücken" (53, 10).

Noch etwas zu dem überraschenden „Er wird schauen", während doch eben von dem Opfer*tod* die Rede war! Das Wort ist mit Nachdruck gebraucht, da es im folgenden Vers wiederholt ist. Es wäre aber für die Exilzeit zu früh, darin eine Anspielung auf ein jenseitiges Leben nach dem Tod zu vermuten und der übernächste, letzte Vers der Totenklage spricht ganz klar von einem *irdischen* Sieg des Gottesknechtes. *Luther* übersetzte darum die Worte „Er wird Saat schauen" mit „Er wird Samen (d. h. Nachkommen) haben." Es ist also damit gemeint, daß ein nicht mehr lebendes Wesen in den Nachkommen geistig fortlebt. *Hermann Cohen* (Religion der Vernunft, S. 335) bezieht die zweite Stelle, die vom Schauen spricht, über-

haupt nicht auf den Gottesknecht, sondern geradezu auf die Generation nach ihm. Martin Buber (Zwei Glaubensweisen, S. 106f.) erklärt die beiden Stellen so, daß die Seele des Gottesknechtes, der im leiblichen Tod entrückt wurde, in späteren Menschen wiederkehrt. Alle diese Erklärungen, vor allem die sprachlich am tiefsten gehende von Buber, werden durch die Annahme vereinfacht, daß es sich beim Gottesknecht um den in Leid und Tod bewährten Vertreter einer Gruppe handelt.

Den Knechten Gottes erschien auch die Vergangenheit des Volkes in einem andern Licht. Die schuldlos Leidenden waren die eigentlichen Erlöser: Abraham, der Schwerstes um seinen Sohn erduldet hat und um dessentwillen alle Völker gesegnet sein sollen; Jakob, der ein Knecht in fremdem Land war und soviel Leid um die Seinen zu tragen hatte, ehe er sie rettete; Josef, der als Knecht verkauft wurde, im Gefängnis leben mußte, bis er schließlich den Seinen und einem ganzen Volk Erlösung brachte; David, der von den Menschen seiner nächsten Umgebung, ja von seinen Kindern in Not und Verbannung getrieben wurde und aus dessen Stamm einst der Messias hervorgehen soll. Es darf vermutet werden, daß auch ein Psalm wie der 105., der die Vergangenheit in solchem Lichte sieht, aus dieser Zeit und diesem Kreise stammt.

Das Exil, ja der größte Teil der Geschichte des Volkes, erschien als eine Geschichte des Leidens, das nicht als bloße Schuld des Volkes gedeutet werden konnte, und die Knechte Gottes identifizierten das ganze Volk mit sich. So wurde Israel als Knecht Gottes innerhalb der Völker gesehen, das durch sein Leiden die Erlösung der Welt vorbereitet. „Es ist etwas zu Leichtes, als daß du nur Knecht seiest, um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Geretteten Israels wieder zurückzubringen; vielmehr habe ich dich zum Licht der Völker gemacht, mir zur Hilfe zu sein bis an die Gren-

zen der Erde. So spricht Gott, der Erlöser Israels, sein Heiliger, zu der verachteten Seele, zu dem verabscheuten Volk, zu dem Knecht der Herrschenden: Könige werden es sehen und aufstehen, Fürsten werden sich beugen, Gottes wegen, daß er treu ist, der Heilige Israels und dich erwählt hat" (Jesaja 49, 6—7). An dieser Stelle der monotheistischen Glaubensentwicklung trifft der Gedanke von dem Leiden für andere in einem universalen Sinn mit dem Gedanken der Erlösung durch den von Gott Erwählten, den Messias, zusammen.

Wenn der Tempel, wie wir sahen, für die Schriftprophetie, auch wenn er in manchen Auswirkungen bekämpft wurde, von zentraler Bedeutung war, so mußte die mächtige Bewegung der Prophetie wiederum auf den Tempel zurückwirken. Wir haben dafür ein großartiges Zeugnis aus der Zeit vor dem Exil: das Deuteronomium.

Im Jahre 621 v. Chr. fand man bei Ausbesserungsarbeiten im salomonischen Tempel „das Buch der Tora". Es wurde dem damaligen König Josia gebracht, der, wie erzählt wird (2. Könige 22, 11), über den Inhalt des ihm vorgelesenen Buches tief bestürzt war und eine Versammlung der Ältesten des Landes einberief, zu der er die Einwohner Jerusalems und, wie es bezeichnenderweise heißt (23, 2), „die Priester und Propheten" hinzuzog. Dabei wurde das ganze Volk auf dieses „Buch des Bundes" (ebd.), das im Tempelhof verlesen wurde, als auf ein Staatsgrundgesetz verpflichtet. Die heidnischen Opferhöhen wurden zerstört, das Passahfest, wie es seit langer Zeit nicht der Fall gewesen war, gefeiert, das Priesterwesen neu geordnet. Das gesamte öffentliche und religiöse Leben erfuhr einen Umschwung. Der Jenaer Theologe de Wette, der später in Basel wirkte, führte in seiner Schrift aus dem Jahre 1805 den Nachweis, daß jenes unter Josia aufgefundene Buch das fünfte Buch Mosis gewesen sein mußte.

Bis heute ist dieses Ergebnis ein Angelpunkt der Bibelforschung geblieben. Der Ausdruck „Tora“, den der erwähnte Bericht des Königsbuches gebraucht, kommt tatsächlich innerhalb des Pentateuchs nur im fünften Buch vor, in der Wortfügung *„Mischne hatora“* (Wiederholung der Lehre, Deuteronomion). In diesem fünften Buch erinnert Moses vor seinem Tode nochmals an die entscheidenden Begebenheiten der Wüstenwanderung und schließt hierin die wichtigsten Gesetze öffentlicher und privater Natur ein. Die meisten Gesetze nehmen bereits die Seßhaftigkeit im Lande vorweg: Der Kultus ist zentralisiert, das Götzentum auf den Berghöhen bekämpft, die Wallfahrtfeste sind geregelt. All dies sind Momente, die der von Josia streng durchgeführten Reform entsprechen.

Schlägt man das Deuteronomium an irgend einer Stelle auf, weht einem ein ganz anderer Geist entgegen als in den übrigen Büchern Mosis. Es ist der prophetische Ton, der allenthalben, sogar in den gesetzlichen Anordnungen, zu hören ist. Wenn es etwa bei der Einsetzung von Richtern in rhythmisch gehaltenen Worten heißt: „Beuge nicht das Recht, kenne kein Ansehen der Person und nimm keine Bestechung an, denn die Bestechung blendet die Augen der Weisen und verfälscht die Sache der Gerechten. Der Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit jage nach!“ (16, 19 f.); oder wenn die Vorschriften über Pfandleihen fordern: „Man soll nicht Mühlsteine pfänden, denn das hieße das Leben pfänden“ (24, 6); oder wenn von dem Gläubiger verlangt wird: „Er gehe nicht in das Haus, um das Geliehene zu nehmen, er warte draußen und der Mann, dem geliehen wurde, bringe das Geliehene hinaus“ (ebd. 10 f.), so will die Form oder Begründung der Gesetze klanghaft oder bildhaft zur Seele des Menschen sprechen, um die Achtung vor dem Nebenmenschen, das Erbarmen für die Bedürftigen, für Witwen und Waisen

wachzuhalten, wie dies in solchem Tone nur durch den Schwung prophetischer An-Rede geschehen kann.

Welche Teile des uns heute vorliegenden Deuteronomiums in dem unter Josia aufgefundenen Buch enthalten waren, ist kaum zu bestimmen. Alle Kriterien, die man anwendet, hängen von zweifelhaften sprachlichen, psychologischen, religionsgeschichtlichen Erwägungen ab. Daß viele Teile eine lange Seßhaftigkeit im Lande annehmen, erwähnten wir bereits. Aber nicht minder klar ist die Tatsache, daß so manche Bestimmungen uralt sein müssen, wie etwa der eindringliche Hinweis auf die niemals versöhnbare Tat des Volkes Amalek (25, 17—19; noch ganz anders als das Vernichtungsurteil Gottes gegen Amalek im 2. Buch 17, 14!), obgleich seit Davids Zeit dieses Volk aus der Geschichte verschwunden war. Den Geist, der bei der Bearbeitung des altüberlieferten Materials gewaltet hat und den man den deuteronomistischen nennt, fühlt man in den außerprophetischen Schriften bis in die nachexilische Zeit.

Josia ist auf seinen Weg der religiösen Reform nicht erst durch die Auffindung des Buches geführt worden. Die Chronik (II, 34), die eine Änderung gegenüber dem Buch der Könige vorzunehmen, keinen Grund hatte, berichtet offenbar nach anderen ihr vorgelegenen Quellen, daß schon vor Auffindung des Buches Josia im ganzen Land den Kampf gegen das Götzentum und die Höhenopfer durchgeführt habe. Dem Könige schwebte ein Staatsgebilde vor, wie es Salomo verwirklicht hatte: eine einzige Kultstätte, frei von Zauberwesen, als Mittelpunkt der geistigen und staatlichen Kraft des Volkes. Auf diese Weise wollte er auch die „Priester und Propheten“ für das Leben des Volkes vereinen. Auf dem Wege dieser Bemühungen, die mit großen politischen Plänen parallel gingen, stieß er auf das „Buch Mosis“. Man versteht seine Ergriffenheit und

den außerordentlichen politisch-religiösen Staatsakt, den er mit der Auffindung des Buches verband: Er hatte für seine Pläne die Sanktion in Händen.

Trotz des salomonischen Vorbildes zeichnet sich die Reform des Josia durch etwas ganz Neues aus, das für die Geschichte des Glaubens überhaupt bedeutsam werden sollte. Über Volk, Staat und sogar Tempel ist von nun ab ein Buch gesetzt, das im Wechsel der Menschen und der Geschichte unwandelbar bleibt. Die Kenntnis dieses Buches ist nicht ein Vorrecht einzelner, ist vielmehr einem jeden in gleicher Weise anvertraut. Seit damals gibt es für den monotheistisch Gläubigen ein Bekenntnis zum Wort, zu einem gebietenden, heiligen, aber immer in einem Buch nachprüfbaren Wort. Der Grundstock zu den heiligen Schriften, zur Kanonisierung, war gewonnen.

Eine solche Festlegung trug freilich die Gefahr in sich, daß dem beweglichen, prophetischen Anteil am lebendigen Glauben ein weit geringerer Raum zugemessen wurde als dem formal-kultischen. Aber das Buch schützte den einzelnen und das Volk vor einer Entformung des Glaubens. Und als Staat und Tempel untergingen, blieb das Buch und blieb das gleiche auch in Zeiten geringen prophetischen Schwunges. Darum gibt es kaum ein zweites Beispiel dafür, daß ein Volk mit solcher Inbrunst an seiner Vergangenheit festhielt und zugleich Gegenwart und Zukunft als die ihm dargebotene Aufgabe für eine höhere Gestaltung des Lebens ansah.

Als mehr denn 150 Jahre später, nach dem babylonischen Exil, Esra und Nehemia Tempel, Staat und Volk neu aufbauten, folgten sie dem Beispiel Josias. In öffentlicher Versammlung verlas Esra noch weit umfangreichere Teile aus den „Büchern Mosis“ und erneuerte die Verpflichtung zum Bunde. Bei Josia heißt es (2. Könige 23, 22), daß nach der Verlesung und

Vereidigung das Passahfest gefeiert wurde, „wie nie seit den Zeiten der Richter“, und bei Nehemia (8, 17), daß unmittelbar nach der Verlesung das Laubhüttenfest begangen wurde, „wie nie seit den Tagen Josuas“. Der Antrieb, kultische Feste zu erneuern, geht nicht von Verordnungen, sondern von prophetischer Phantasie aus. In solchen elementar bewegten Augenblicken ereignete es sich, daß man die Feste des Landmannes mit idealisierten Ereignissen der Geschichte verknüpfte: beim Passahfest, den Beginn der Sommerzeit und die erste Ernte der Gerste mit der Befreiung aus Ägypten, beim Laubhüttenfest den Beginn der Regenzeit und der letzten Ernte (z. B. des Weines) mit der Zeltwanderung durch die Wüste. Dabei ist nicht mit Sicherheit feststellbar, ob ursprünglich voneinander verschiedene Feste zusammengelegt wurden und ob die Erinnerung an Ereignisse der Geschichte gegenüber dem landwirtschaftlichen Charakter das Ursprüngliche war; nach beiden obigen Stellen scheint das letztere der Fall zu sein. Hingegen ist das landwirtschaftliche Moment deutlich ein Zusatz bei dem dritten der später zur Wallfahrt nach Jerusalem bestimmten Feste, dem Wochenfest *(Schawuot)*, das genau sieben Wochen nach dem Passahfest (am 50. Tag, Pentakoste, Pfingsten) als Erinnerung an die sinaitische Offenbarung begangen wird; landwirtschaftlich galt es als das Endfest der Weizenernte. Aber es dauert nur einen Tag gegenüber den sieben Tagen der beiden anderen Feste und dies allein zeigt schon, daß hier das spirituelle Moment entscheidend war: es ist weniger ein Volksfest der Landwirte, als ein Tempelfest.

Die neben den drei Wallfahrtsfesten hohen Feiertage, das Neujahrsfest (am 1. und 2. des nach babylonischem Vorbild genannten Monates Tischri, 14 Tage vor dem Laubhüttenfest) und der Versöhnungstag am 10. des gleichen Monates tragen in noch stärkerem Maße

den spirituellen Charakter; ihnen fehlt jeder Zusammenhang mit dem landwirtschaftlichen Jahreskreis. Es ist bemerkenswert, daß in jenem ausführlichen Bericht des Buches Nehemia über die Tischrifeste der Versöhnungstag, der höchste Feiertag in späterer Zeit, gar nicht erwähnt wird und die beiden ersten Tage des Tischri nicht als Beginn eines neuen Jahres, sondern als Tage, an denen sich das Volk „versammelte", verzeichnet sind. Das besagt aber nicht, daß diese Feiertage, die für das Judentum besonders charakteristischen, die am wenigsten nationalen, und von keiner Tochterreligion übernommenen, nicht damals schon in irgendeiner Form begangen wurden. Denn als sich etwa zehn Jahre nach jener Vorlesung Esras die Leute von Samaria, die nicht in die religiöse Gemeinschaft der aus dem Exil Zurückgekehrten aufgenommen wurden, von Jerusalem lossagten, nahmen sie die Tora von damals mit und in ihrer Abschrift, wie sie sich getreu in althebräischen Buchstaben erhalten hat, finden sich die Satzungen über jene Feste genau so wie in der allgemein überlieferten Tora. Erst in nachexilischer Zeit und unter dem Einfluß des wiederaufgebauten Tempels haben die Feste den im Judentum gültigen Charakter angenommen. Diese Feste des Tischri, das Neujahrs- und Versöhnungsfest, sind auf das Ewige und Messianische, auf Schuld und Erlösung gerichtet und noch in ihren kultischen Bestimmungen spürt man den Schwung der prophetischen Bewegung.

WIRKUNGEN DES EXILS

Sobald die ersten Schwierigkeiten und Nöte der babylonischen Exilzeit überwunden waren, fanden sich die Juden in dem gegenüber Judäa viel fruchtbareren Zweistromland bald zurecht und wahrscheinlich nahm ein großer Teil die religiösen Bräuche der Umgebung an. Zwar lebten sehr viele in geschlossenen Siedlungen beisammen, von denen uns manche dem Namen nach bekannt sind, und bewahrten in Treue die religiöse Überlieferung. Aber auf die Dauer waren doch die Beziehungen zu den Babyloniern im staatlichen und persönlichen Leben zu mächtig, als daß nicht — wie bei dem Hauptteil der etwa 140 Jahre vorher exilierten Nordisraeliten — die Auflösung unabwendbar gewesen wäre, wenn sich nicht leidenschaftlich gläubige Monotheisten zum Widerstand zusammengeschlossen hätten. Sie vereinigten sich unserer Vermutung nach zu kleinen Gruppen, entsprechend den alten Prophetengruppen und nannten sich „Knechte Gottes", vielleicht manche auch „Trauernde um Zion", worauf die tröstenden Worte des Zweiten Jesaja (63, 3) anzuspielen scheinen. In ihnen lebte das dynamische Bewußtsein vom „Reste, der bleibt", wie ihn schon der Erste Jesaja verkündet und gefordert hatte (10, 22; 7, 3). Es war die Sehnsucht nach dem Wiederaufbau des Tempels, der diese Gruppen erfüllte; denn dann würde Gott sich seinem Volk wieder zuwenden, während sie ihn jetzt für verborgen hielten. „Wahrlich, du bist ein sich verbergender Gott, Gott Israels, Erlöser!" — ruft der Zweite Jesaja aus (45, 15). Dieser jesajanische Gedanke von der V e r b o r g e n h e i t G o t t e s sollte sich in der späteren Mystik zu einer grübelnden Unruhe über das Wesen Gottes verwandeln, aber damals sprach sich darin ledig-

lich das Leid des Menschen aus, der sich nach der erlösenden Nähe Gottes sehnt.

Die Sehnsucht der kleinen Gruppen hatte auch eine politische, ja revolutionäre Seite. Man darf vermuten, daß dieser Geist die größeren religiösen Gemeinschaften nicht unberührt ließ. Das Gefühl der Absonderung, der inneren und oft auch äußeren Not, der gemeinsamen Verantwortung und Hoffnung erzeugte eine seelische und materielle Fürsorge, die ihrerseits die Voraussetzung dessen ist, was wir als eine Gemeinde bezeichnen. Wenn es bei Ezechiel wiederholt heißt (8, 1; 14, 1; 20, 1; 33, 31), daß sich die Ältesten bei ihm versammelten und religiösen Rat einholten, daß er vor ihnen Reden über ihre Lebensordnung und über die Zeit eines Wiederaufbaues hielt, so haben wir schon das Bild einer religiösen Gemeinde vor uns, eines Gottesdienstes ohne Opfer, mit Belehrung, Mahnung und Aufmunterung, gewiß auch mit Gebeten, an die der Zweite Jesaja anspielt, wenn er (56, 7) den einst wiedererstehenden Tempel in Jerusalem (zum erstenmal!) ein „Haus des Gebetes“ nennt. Es liegt nahe anzunehmen, daß man sich in diesen kleinen Gruppen darum kümmerte, die alten Texte, vor allem die Tora, in getreuer Überlieferung zu besitzen und Stücke daraus vorzulesen und daß die Zusammenkünfte insbesonders an dem überlieferten Sabbat stattfanden. Gerade vom Sabbat spricht Ezechiel sehr eindringlich in einer Rede anläßlich einer religiösen Versammlung (Kap. 20) und führt einen Teil der Schuld am Exil auf die Nichtbeachtung des Sabbats zurück.

Der jüdische Glaube scheint aber während der Exilzeit selbst von keiner Veränderung in seinem Wesen berührt worden zu sein. Nur diese oder jene Linien der Überlieferung werden im Vordergrund des religiösen Denkens deutlicher sichtbar. Erst nach der Rückkehr, auf dem Boden der Heimat, brachten die überstan-

denen Erschütterungen des Exils, ferner die Erfahrungen einer glaubensmäßig andern Welt sowie die harte Probe des Aufbaues wichtige religiöse Schöpfungen hervor.

Vor allem bekamen die Versuche des Exils, eine Gemeinde zu schaffen, die festgefügte Form. Friedrich Heiler hat in seinem Buch „Das Gebet" (5. Auflage 1923) auf Grund eines sehr umfangreichen Materials, das alle Zeiten und Völker berücksichtigt, feststellen können, daß das Gemeindegebet sich zum erstenmal im Judentum findet. Das berechtigt zu dem Schlusse, daß die Institution der religiösen Gemeinde selbst eine Schöpfung des Judentums ist. Die sonstigen antiken Kulte kannten nur rituelle Sprüche, Bitten und Hymnen, die ausschließlich von Priestern bei Ausübung religiöser Handlungen gesprochen wurden. Hinduismus und Brahmanismus wissen nichts von einem Gemeindegebete. Hingegen konnte der Monotheismus das soziale Gebilde schaffen, das das ganze Volk, um einen einzigen geistigen Mittelpunkt geordnet, im Kleinen darstellt, eben die Gemeinde. Man versammelte sich, ohne daß ein Priester mit irgendwelchen sakramentalen Vorrechten die Gleichwertigkeit aller durchbrochen hätte; der einzelne trat mit seinen persönlichen Wünschen hinter den Preisungen und Gesängen der Gesamtheit zurück und gewann dafür jene innere Erhöhung, die das Mitgehen mit Gleichgerichteten gibt. Dazu kam die Verlesung des göttlichen Wortes, das an alle gerichtet war, der Anteil am Geschick des einzelnen, besonders des Bedürftigen, auch außerhalb der Versammlungszeit und die Sorge um die Kenntnis der überlieferten Schriften, also um die Erziehung.

Die Versammlungen wurden, wie schon im Exil, zunächst in privaten Räumen abgehalten, zuweilen vielleicht auch im Freien (falls man Jesaja 55, 1 „Kommet zu den Wassern" nicht nur bildlich verstehen will), aber

bald wird man da und dort eigene Gebäude aufgeführt haben. Man nannte sie „Haus der Versammlung“ oder in griechischer Zeit Synode, Synagoge. Derartige Bethäuser sind uns zuerst in Ägypten um 230 v. Chr. bezeugt, in Palästina erst ein Jahrhundert später. Die Errichtung eines Bethauses im babylonischen Nehardea führte man im Volk sogar auf den letzten, ins Exil gebrachten König Jojachin zurück. Aber rechtmäßig und nicht als ein Ersatz für den Tempel konnte sich die Synagoge erst formen, als der Tempel selbst wieder erbaut war.

Mit den Vorlesungen in den Bethäusern hängt noch eine andere, kulturgeschichtlich bedeutsame Erscheinung zusammen. Durch das babylonische Exil wurde die im ganzen Orient verbreitete Verkehrssprache, das Aramäische (ein nordsemitischer Dialekt, dem Hebräischen nah verwandt), zu der unter den Juden üblichen Sprache des Alltags, wiewohl das Hebräische selbst bis zum Untergang des Staates durch die Römer (70 n. Chr.) lebende Sprache blieb. Doch wurden die althebräischen Schriftzeichen von den aramäischen vollständig verdrängt und diese einer Quadratform angepaßt, wie sie noch heute besteht. Eine spätere Tradition (babylonischer Talmudtraktat Synhedrin 21 b) erzählt, daß Esra die neue Schrift, die man die assyrische nannte, aus Babylon mitgebracht habe. Als historischer Kern bleibt nur die Tatsache, daß die hebräische Quadratschrift in nachexilischer Zeit entstanden ist und daß man die Änderung des bisher treu behüteten Wortbildes nur durch eine religiöse, mächtige Persönlichkeit sanktionieren konnte. Man muß ja bedenken, welche Bedeutung die Schriftzeichen an sich für die Israeliten schon in ältester Zeit hatten. Neueste Untersuchungen und Funde (vgl. H. Tur-Sinai, Gesammelte Schriften, Jerusalem 1950) machen es nahezu zur Gewißheit, daß die Reihenfolge der Zeichen, die wir das Alphabet

nennen, von den Israeliten herstammt und durch Vermittlung der Phönizier in der Welt verbreitet wurde. Durch die Festlegung der genauen Zeichenfolge wurde ein didaktisches Hilfsmittel geschaffen, das die Kenntnis der Schrift erleichterte; eine derartige Maßnahme lag dem Volk nahe, dessen monotheistischer Glaube von aller Anfang an die Verbreitung des göttlichen Wortes zur Aufgabe hatte. Dadurch gewann mit der Zeit die Reihenfolge der Buchstaben einen religiös betonten Wert. Manche Psalmen, die vier ersten Klagelieder über den Untergang Jerusalems, die Jeremia zugeschrieben werden, u. a. haben das Alphabet zum Akrostichon. Im ältern deutschen Schrifttum nannte man den 119. Psalm das „gülden ABC", weil hier sogar je 8 Verse den gleichen Anfangsbuchstaben in der Reihenfolge des Alphabets aufweisen. Es geht in all diesen Fällen um ein mnemotechnisches Mittel, durch das die Anordnung der Verse im Gedächtnis behalten werden soll. Das setzt aber den allgemeinen Besitz des Alphabetes voraus. Wenn also in der nachexilischen Zeit die Form der alphabetischen Zeichen ganz verändert wurde, so zeigt dies allein, daß jene Zeit nicht, wie man das fast allgemein annimmt, eine Zeit der religiösen Erstarrung und bloßen Gesetzesversteifung war, sondern bei aller Forderung nach festgefügten Formen voll Neuerung und Schwung gewesen sein mußte.

Auch die Kraft der Prophetie war nicht versiegt, weder unter den frühen Rückkehrern noch unter den späteren. Die zwei überlieferten Kapitel des Propheten H a g g a i sind sogar ein Beweis dafür, daß in der Zeit, als der Wiederaufbau des Tempels vorbereitet wurde, ein gemeinsamer Wille Prophetengruppen, Priester und Regierungsbeamte einigte. „Es hörte (der jüdische Statthalter) Serubabel, der Sohn Schaltiels, und der Hohepriester Josua, der Sohn Jehozadeks, und alle übrigen des Volkes auf die Stimme des Herrn, ihres Gottes, und

auf die Worte Haggais, des Propheten, wie ihn der Herr, ihr Gott, gesandt hatte" (Haggai 1, 12). Auch der Zeitgenosse Haggais, der Prophet Sacharja, läßt die begeisterte Einigkeit im Volk ahnen, die allen bei ihrer äußeren Armut der Gedanke des Aufbaus von Land und Tempel gab. An den als Rätsel vorgebrachten Visionen des Sacharja, die ihm von Engeln enthüllt werden, erkennt man den Schüler Ezechiels, aber die Frische des Ausdruckes und die Milde der Empfindung hat bei ihm eine besondere Note. Die Entdeckung des Geistes, der stärker ist als alle Waffen, kommt Sacharja zu. Eine der glaubensmäßig weithin wirkenden Aufzeichnungen seiner Gesichte ist die folgende: „Der Engel, der auf mich einzusprechen pflegte, kam wieder und weckte mich, wie jemanden, der aus dem Schlaf geweckt wird. Und er sprach zu mir: Was siehst du? Ich sprach: Ich sehe da einen Leuchter, ganz aus Gold, mit einer Schale obenauf, und sieben Lichter sind daran und sieben Röhren zu jedem Licht oben. Und zwei Ölbäume (neigen sich) darüber, einer rechts von der Schale und einer links. Und ich antwortete und sprach zum Engel, der auf mich einredete: Was sind diese Dinge, mein Herr? Und der Engel, der auf mich einredete, antwortete und sprach zu mir: Weißt du nicht, was diese Dinge sind? Und ich sprach: Nein, mein Herr. Und er antwortete und sprach zu mir also: Dies ist das Wort Gottes an Serubabel: Nicht durch Heeresmacht und nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist, spricht Gott der Heerscharen" (4, 1—6). Das klingt wie eine Parole. Die an Zahl und Mitteln Schwachen, die aus Babylonien zurückkehrten, haben den Anfang der Erlösung gebracht. Immer wird es so sein: der Geist siegt. Die Wege des Geistes sind andere als die der physischen Gewalt. Der Blick für die Erlösung des Volkes und der Welt wird durch Sacharja in eine neue Richtung gewendet.

Die Vorstellung von einer kommenden Erlösung der Welt ist einer der Grundzüge des monotheistischen Glaubens. Zur Vollkommenheit des Schöpfers gehört die Vollkommenheit des Geschaffenen. Da es aber Leid und Qual aller Art gibt, erfahren wir die Welt als etwas Unvollkommenes; darum mußte sich der Glaube mit innerster Kraft an die Hoffnung auf eine vollkommene Zukunft halten. Ein solches „Dereinst“ ist im Denken des israelitischen Volkes seit den ältesten Anfängen spürbar. Es nimmt verschiedene Formen an und entwickelt besondere Glaubensvorstellungen. Der Blick auf das „verheißene Land“, der Sinn für die Geschichte als einen Prozeß zu einem Friedensbund der Völker, das Vertrauen zu Jerusalem als Mittelpunkt des Welt-Monotheismus, die Hoffnung, daß sogar die Natur von alledem befreit werden wird, was wir als grausam und schlecht bezeichnen, — das alles sind nur verschiedene Seiten des gleichen Glaubens an den Aufstieg der Welt zu einer vollendeten Zukunft. Damit war auch immer eine wesentliche Frage verbunden: Wodurch wird das Kommen dieser bessern Zukunft gefördert? Und die Antwort war: Durch treue Einhaltung des Bundes mit Gott. Ein weiter Spielraum wurde der Erklärung gelassen, worin die Treue besteht, und ebenso die Vorstellung, wie Gott selbst jene Zukunft heraufführen werde. Die jeweilige Geschichte gab den Anlaß zu den verschiedentlich durchdringenden Glaubenswellen dieser Art. Als das Land in zwei Königreiche zerfiel, wagte der Prophet Amos von einem kommenden Friedensreich zu sprechen, in welchem das Haus David allein wieder herrschen solle. Nach dem Untergang des Nordreiches knüpften sich die Zukunftserwartungen noch stärker an einen König aus dem Geschlecht Davids, der als Gesalbter, Maschiach (Messias), mit besonderen Gaben des Geistes und des Arms bedacht, für das israelitische Volk und für alle Völker, die gleichfalls Gott

anerkennen, die Zeiten des Friedens und Glückes heraufführen werde. Als dann auch das Südreich und der Tempel in Jerusalem zerstört waren, klammerte sich noch stärker die Hoffnung auf Befreiung des Volkes an den erwählten siegreichen Nachkommen aus dem alten Königshaus; und wenn der Perser Kyros die Erneuerung von Staat und Tempel ermöglichte, so durfte er als ein Gesalbter Gottes, als Messias, bezeichnet werden (Jesaja 45, 1). Krieg, Leid, gewaltsame Wandlung der Weltlage — so sah man es zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft — müßten der Befreiung vorausgehen. Ezechiel spricht (im 38. und 39. Kapitel) von der Niederwerfung des furchtbarsten politischen Feindes, des „Gog im Lande Magog", worauf erst die Rückkehr und Erlösung des Volkes erfolgen werde. Noch ist hier der Gedanke des Kampfes nicht mit dem des Messias direkt verknüpft. Gott selbst bekämpft den Gog. Aber wenige Jahrhunderte später sah man in der Darstellung des Ezechiel die Verkündung von den „Wehen der Messiaszeit", wie die Schreckenstage des Gog von den Weisen des Talmuds genannt wurden (babyl. Talmudtraktat Sabbat 118 a) und wie wir sie im 3. sibyllinischen Buch in noch krasserer Ausmalung wiederfinden. Der Einfluß auf das 24. Kapitel des Matthäus, aber auch auf den Koran (21, 96) ist ganz deutlich. So tief prägte sich im Bewußtsein des Volkes das Bild der Kämpfe und Leiden vor der kommenden Erlösung ein, daß man in nachexilischer Zeit Gog und Magog als menschliche Ungetüme ansah, wiewohl bei Ezechiel Magog die Bezeichnung für das Herrschaftsbereich des Gog ist.

Die aus Babylonien Heimgekehrten merkten aber auch, daß trotz aller wirtschaftlicher und politischer Mühen Tempel und Staat nicht so leicht würden wiederhergestellt werden. Damals eben verkündete Sacharja die neue und aufrichtende Formel des Glau-

bens an die Zukunft, die nicht durch äußere Macht heraufgeführt werden könne, sondern durch den Geist Gottes. Wohl heißt es schon beim Ersten Jesaja (11. Kap.), daß auf dem Messias der Geist Gottes, der Geist der Einsicht, Gerechtigkeit und Gottesfurcht ruhen werde; aber ausdrücklich ist dort dem Messias die Gewalt verliehen, durch sein Wort die Erde zu schlagen, die Gottlosen zu vernichten und die Feinde des Volkes niederzuringen. Sacharja erwartet nichts von der Gewalt als einem geschichtlichen Mittel, sondern alles vom Geist. Dadurch entwickelt sich ein Doppelaspekt des Messias: Er ist eine kriegerische Erscheinung, aber von anderer Seite gesehen, ein milder König der erlösten Zeit. Zwei persönlich scheidbare Messiasgestalten schweben von nun ab immer deutlicher dem Volke vor: der Messias, Sohn Josefs, der sich im Kampf um die Erlösung aufreibt, und der Messias, Sohn Davids der der eigentliche Friedensfürst der Erlösung ist. Ältere Vorstellungen, die auf den Gegensatz des Süd- und Nordreiches zurückgehen (Josef gilt ja als Stammvater Ephraims, des mächtigsten Stammes im Norden, während der Süden am Hause Davids hing), scheinen hier eingeflossen zu sein und fanden nunmehr die Möglichkeit, nebeneinander zu bestehen. Aber unverlierbar blieb seit Sacharja der Glaube, daß die äußeren Begebenheiten nur ein Zeichen der Zeiten sind, während die wahre Erlösung von innen her, aus der geistigen Bereitschaft, kommen müsse. Es ist verständlich, daß man diesem Sacharja Stücke späterer Propheten zusprach, vor allem jenes Bild vom König, der „ein Gerechter und Helfer (in Jerusalem) einzieht, arm, auf einem Esel reitend, auf dem Jungtier einer Eselin“ (9, 9). Das stammt genau aus der Schule des Sacharja.

Als nach mancherlei politischen Enttäuschungen des Volkes eine zweite Welle von Heimkehrern aus Baby-

lonien und Persien nach Judäa wanderte, drohten auch sie bald in ihrem religiösen Schwung zu erlahmen. Damals brach in der Prophetie ein Gedanke durch, der die Geschehnisse tragbar machen sollte und sie in neuer Weise sehen ließ: Der Tag des göttlichen Gerichtes steht nahe bevor und ihm muß die Erlösung folgen. Das politische Leid, das man durchlebt, und die moralische Verworrenheit, die sich über das Land ausbreitet, sind Anzeichen dafür, daß der letzte Tag der jetzigen Welt (der eschatologische) sowie das Gottesgericht nicht lange auf sich warten lassen. Auf jenen Tag durch Buße und innere „Rückkehr" sich zu rüsten, ist das Gebot der vorletzten Stunde.

Freilich haben nicht erst jetzt prophetische Reden auf den „Tag Gottes" als den furchtbaren, dunklen des Gerichtes vor der Zeit des „messianischen" Friedens hingewiesen. Seit Amos (5, 18 und 20) ist diese Vorstellung in den aufgezeichneten Überlieferungen feststellbar; ergreifend sind die Schilderungen des Tages bei Jesaja (13, 6) und Ezechiel (30, 3). Aber hier ist mit dem „Tag des Gerichtes" eigentlich die Heimsuchung der Tyrannen unter den großen Völkern gemeint und nur einer der vorexilischen Propheten, Zephanja, fühlt den „Tag Gottes" auch für das seiner Meinung nach verderbte Judäa ganz nahe. Er lebte in einer Zeit weltgeschichtlicher Umstürze in Ost und West: Ägypten riß sich von Medien los und dieses wiederum wurde von wilden kaukasischen Stämmen überfallen. Damals gab er der Warnung vor dem nahen „jüngsten Tag" einen Ausdruck, der nicht mehr aus dem Bewußtsein des Volkes schwand, in den sibyllinischen Büchern nachgeahmt wurde und durch die lateinische Bibelübersetzung — „dies irae, dies illa" (Zephanja 1, 15) — die Gemüter religiöser Musiker und Maler noch in späten Jahrhunderten gewaltig bewegte. Aber die tiefe Wirkung dieser Stellen des Zephanja in

der Zeit nach der Rückkehr aus Babylonien erklärt sich dadurch, daß die Absetzung des letzten Davidsprossen Serubabel die ganze politische Hoffnungslosigkeit im Volke aufriß und den „Tag Gottes“ unmittelbar spürbar machte.

Kurz nach der Zeit Serubabels hat sich in den prophetischen Aufzeichnungen, die den Namen Maleachi tragen, ein Widerhall der tiefen Erregung um 470 v. Chr. erhalten. Die Parteikämpfe sind wieder heftig und lassen die Gemeinsamkeit des Urgrundes vergessen. „Haben wir nicht alle einen Vater, hat nicht ein Gott uns geschaffen? Warum sollen wir einer den anderen verraten, um den Bund unserer Väter zu entweihen?“ (2, 10). Der Schluß der Reden ruft die Erinnerung an das Urbild der Prophetengruppen hervor, an Elia, der als Tröster vor dem Tag des Gerichtes erscheinen wird, um dem Volk nicht nur im gegenwärtigen Augenblick die Einheit zu geben, sondern um den Sinn der Einheit auch in der Geschichte erkennen zu lassen; denn ohne den Glauben an den Sinn der Geschichte muß die Welt zugrunde gehen. „Siehe, ich sende euch den Propheten Elia, ehe der Tag Gottes, der große und furchtbare, kommt. Er soll das Herz der Väter zurückführen zu den Kindern und das Herz der Kinder zu ihren Vätern, daß ich nicht komme und die Erde schlage mit Vernichtung“ (3, 23 f.).

Aber noch viel eindringlicher sind die Reden von Maleachis Zeitgenossen Joel. Denn er sieht den „Tag Gottes“ ganz unmittelbar bevorstehen und beschwört alle, Buße zu tun. Er möchte das Volk durch Schofartöne — der Schofer ist das uralte, aus dem Horn eines Widders hergestellte Blasinstrument des Hirten — zusammenrufen, um es auf das Kommende vorzubereiten. Er übernimmt das Erbe des Zephanja, nur ist eben das Neue bei ihm, daß er spürt, er stehe am Vorabend des furchtbaren Tages, durch den alle Völker hindurch-

gehen müssen. Diese Stimmung wurde für die apokalyptischen Schriften innerhalb des Judentums und für das Neue Testament entscheidend. „Blaset in den Schofar zu Zion und rufet auf dem Berg meines Heiligtums: Erzittern sollen alle Einwohner der Erde, denn gekommen ist, ja nahe ist der Tag Gottes! Ein Tag der Finsternis und des Dunkels, ein Tag der Wolken und Nebel. Wie das Morgendämmern sich auf den Bergen ausbreitet, (so kommt) ein zahlreiches Volk und mächtig, wie seinesgleichen nie war seit Weltbeginn und nachher in keinem Geschlecht mehr sein wird. Vor ihm verzehrendes Feuer und hinter ihm flammt die Lohe! Wie ein Paradies ist das Land vor ihm, und hinter ihm öde Wüste; und ein Erretten gibt es da nicht. Sein Aussehen ist das von Rossen und wie Reiter laufen sie. Es hört sich an wie Streitwagen, die auf den Höhen der Gebirge rasseln, wie Feuerlohe, die Stoppeln verzehrt, wie ein mächtiges Volk, das zum Krieg gerüstet ist ... Durch die Stadt werden sie treiben, auf der Mauer laufen, die Häuser ersteigen, durch die Fenster kommen wie ein Dieb. Vor ihm erzittert die Erde, erbebt der Himmel. Sonne und Mond verfinstern sich und die Sterne halten ihren Glanz zurück. Gott gab seine Stimme vor seinem Heer, denn gar zahlreich ist sein Lager und mächtig, wie es sein Wort ausführt, und groß der Tag Gottes und gar furchtbar. Und wer wird standhalten?" (2, 1—11). Joel malt aber nicht nur die furchtbaren Seiten dieser Zeit vor dem Ende aus, sondern auch die Segnungen der folgenden Zeit: Der Geist Gottes wird auf allen Wesen ausgegossen sein, so daß Gesichte und Weissagungen Gemeingut werden und die Natur der Berge und Täler an Fülle überfließen. Darum folgt der Schilderung von den Schrecken der Endzeit der Aufruf zur Umkehr: „Aber auch jetzt ist der Spruch Gottes: Kehret um zu mir mit ganzem Herzen, mit Weinen und Wehklage. Zereißet euere Herzen, und

nicht euere Kleider und kehret um zum Herrn, euerem Gott, denn gnädig und barmherzig ist er, langmütig und huldreich und es dauert ihn das Böse“ (2, 12 f.).

Die visionäre und sprachliche Kraft der Prophetie war also nach der Rückkehr aus dem Exil nicht versiegt. Es ist verständlich, daß in dieser Zeit des Wiederaufbaues stärker als vordem der Idealismus des Allmenschlichen mit dem Realismus der Volksgemeinschaft verbunden war. Der oben zitierte Vers aus Maleachi ist dafür ein bezeichnendes Beispiel: Gott ist der Vater aller Menschen, daher sollen die im Bunde des Glaubens stehenden Volksgenossen einander die Treue halten. Damit hängt ferner zusammen, daß die nachexilischen Propheten den Tempeldienst weit wichtiger nahmen, als es die älteren Propheten, mit Ausnahme des Ezechiel, taten, die der Gefahr der Mechanisierung und Formleerheit entgegenwirken wollten. Jetzt aber ging es um die Sammlung aller Kräfte, die ein Gemeinwesen aufbauen und es zu erhalten vermögen. Da das Religiöse der mächtige Antrieb des Lebens war, mußte die Erneuerung des Tempels und die Festigung des Kultes im Vordergrund aller Sorgen stehen. Esra, der Gelehrte, vollbrachte das Werk, aber wie ihm die Prophetenkreise mit dem Schwung ihres Glaubens zur Seite standen, so bedurfte er auch der politischen Festigkeit in der Durchführung. Diese Hilfe leistete ihm Nehemia, der zweimal von Persien mit Vollmachten entsandte jüdische Staatsmann.

Was Esra schuf, hielt sich fern von rein messianischen Stimmungen und von dynastischen Bestrebungen. Er ließ die Zugänge nach beiden Seiten hin offen. Josia hatte, wie wir sahen, den Anfang damit gemacht, eine auf Gott zurückgeführte Schrift zur Grundlage des staatlichen und individuellen Lebens zu machen. Esra, der „Sofer“, d. h. der im Schrifttum Bewanderte, erweiterte und verschärfte die Verpflichtung; er brauchte

auf keine herrschende Partei, weder eine königliche noch eine priesterliche, Rücksicht zu nehmen. An zwei Herbsttagen des Jahres 444 v. Chr. las Esra dem Volke das „Gesetz Moses“ vor und erläuterte es. In einer Urkunde, die sich im 10. Kapitel des Buches Nehemia erhalten hat, wurde festgelegt, daß dieses Gesetz als Volks- und Staatsgesetz eidlich beschworen worden sei. Das Zeitausmaß der Vorlesung allein besagt, daß weit mehr aus den Büchern Moses vorgelesen wurde als 170 Jahre vorher unter Josia. Man darf mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, daß es sich um das, ein juristisch geschlossenes Ganze bildende 3. Buch Mosis, gehandelt hat. Das entspricht nach Inhalt und Umfang dem Bericht, paßt zum Charakter des Esra und erklärt eine sehr bemerkenswerte Mitteilungen im Buch Nehemia (8, 9), nach der das Volk beruhigt werden mußte, „nicht traurig zu sein und nicht zu weinen“. Das klingt als Wirkung einer Vorlesung von Tempel-, Festes- und freien Staatsgesetzen überraschend. Nun schließt aber gerade das 3. Buch Mosis (heute in seinem vorletzten, 26. Kapitel) mit Verheißungen des Segens, wenn die Gesetze treu befolgt werden, aber mit den noch ausführlicheren Strafankündigungen, wie Zerstörung der Städte, Verbannung in Feindesland und allen Schrecknissen des Gejagten und Rechtlosen, für den Fall der Treulosigkeit. Es war, als ob das Volk am eigenen Leib erfahren hätte, daß sein Schicksal die Erfüllung jener Androhung gewesen war. Darum ihre Betrübnis gerade am Schluß der Vorlesung und die Bemühungen Esras, Nehemias und der Leviten, die Hilfsdienste bei der Veranstaltung leisteten, dem Volke die freudige Stimmung wiederzugeben! „Seid nicht betrübt, sondern die Freude an Gott, die sei euere Stärke“ (ebd., 10).

Damit das Volk wiedererstehe und erhalten bleibe, mußte das Gesetz nunmehr besonders behütet werden. Aber es ist unvorstellbar, daß eine solche Gesetzgebung,

die den Anspruch erhob, Gottes Sanktion zu besitzen, von Esra und seinem Kreis ausgedacht werden konnte. Kein bewußter Gelehrten- oder Priestertrug ist je imstande gewesen, ein Werk zu schaffen, das durch Jahrtausende Bestand haben konnte. Nur der in einem Menschenkreise organisch wachsende Glaube vermag derartiges zu leisten. In allem, was wir von Esra erfahren, zeigt sich ein Mann, der nichts anderes sein will, als Sammler und Ordner von peinlicher Gewissenhaftigkeit gegenüber der Tradition. Kein neuer hinreißender Gedanke blitzt bei ihm auf; aber was ihn mit den größten Propheten verbindet, ist seine unbedingte innere Wahrhaftigkeit. Von ihr bestimmt und von den Prophetenkreisen unterstützt und überwacht, wird Esra die Überlieferung gesichtet und den endgültigen Text des „heiligen Buches" festgelegt haben. Es handelt sich im wesentlichen um die sogenannten fünf Bücher Mosis (Tora, Pentateuch), vielleicht auch um das Buch Josua. Denn die Leute von Samaria, die sich kurz darauf von Jerusalem absonderten, nahmen diese Bücher als heilige Schriften mit.

Es war echte Theokratie, d. h. Gottesherrschaft, die Esra aufrichtete. Keineswegs eine Priesterherrschaft! Das beweist der Ernst, mit dem von Priestern und Nicht-Priestern in gleicher Weise die Auflösung der Mischehen in ihren eigenen Reihen gefordert wurde. (Hievon wird noch zu sprechen sein.) Im Lauf der Entwicklung haben Priester zuweilen die Staatsmacht an sich gerissen. Aber das hat nichts mit dem „Königtum Gottes" zu tun, wie es Esra vorschwebte und er es als altes, dem Monotheismus innewohnendes Gut übernahm, weil es jetzt bei dem vollständigen Neuaufbau und nach den Erfahrungen des baylonischen Exils in Gesetz und Lebensform zu verwirklichen suchte. Alten Überlieferungen nach hatte schon der Richter Gideon die ihm angebotene Herrschaft, die auch seinen Nach-

kommen bleiben sollte, mit der Begründung abgelehnt: „Gott soll der Herrscher über euch sein“ (Richter 8, 23). Martin Buber hat in seinem „Königtum Gottes“ (2. Aufl. 1936) diesen Spruch zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung über den Sinn und die Geschichte des Gotteskönigtums genommen und dargelegt, daß, soweit unsere Kenntnisse reichen, dieser Gedanke nirgendwo eine solche Reinheit erreicht hat wie im alten Israel. Der Herrscher oder Priester ist nicht ein Stellvertreter der Gottheit, auch nicht der Mittler, durch den Gott seinen Willen dem Volk kundgibt, oder durch den Gott um seinen Willen befragt wird, vielmehr wird Gott selbst als der Herrscher anerkannt, dem jeder in der Unmittelbarkeit des Lebens gegenübersteht. Nicht Hierokratie (Priesterherrschaft), sondern Theokratie (Gottesherrschaft) ist hier gemeint, wie Josephus Flavius diese Lebensordnung des Volkes nannte, um sie den Griechen durch einen einigermaßen verständlichen Begriff zu verdeutlichen. Der Versuch der reinen Gottesherrschaft war, wie wir ja schon früher sahen, an der Wirklichkeit äußerer Umstände undurchführbar geworden; jetzt unter Esra hätte er wahr gemacht werden können. Denn jetzt war durch die „Bücher Mosis“ die objektive Grundlage für eine solche Verfassung gelegt worden, die von keinem Königtum und keiner Priestermacht gestört werden konnte. Weltliche und priesterliche Macht waren nur ein untergeordnetes Werkzeug des göttlichen Gesetzes, das sich an jeden einzelnen, an sein Wissen, richtete.

Damit entstand in einer bisher ungekannten Weise ein neues menschliches Ideal: des Kenners, des Gelehrten, des Wissenden, des Weisen. Es war nicht auf eine Lebensgruppe beschränkt, sondern ganz allgemein. Wenn sich eine Überlieferung erhalten konnte, daß ein Jahrhundert später Aristoteles die Juden als ein „Volk der Philosophen“, d. h. Gelehrten, bezeichnet

habe (Josephus, Gegen Apion I, 22), so mag die Autorschaft selbst zweifelhaft sein, aber für das Bild, das man von dem jüdischen Typus in der hellenistischen Welt hatte, bleibt der Ausspruch bezeichnend. Der Gelehrte, auch im religiösen Sinn, hat zwar nicht die ursprüngliche Glaubenskraft des Propheten, sondern bleibt an das Wort gebunden und ihm will er genüge tun. Er schaut nicht unmittelbar das Ewige an, auch nicht durch die Dinge und Begebenheiten rings um sich, sondern er ahnt es auf Grund des überlieferten Wortes und dadurch, daß er dieses aufs Leben anwendet. Dafür gewinnt er die Ruhe und Gewißheit des Besitzes und weiß sich im Wandel des Geschehens von etwas Beständigem geleitet, das seinem Tun und Denken eine gewisse Heiligung gibt. Judentum ist weit mehr, als sich in Wort und Gesetz einfangen läßt, aber was an ihm Wort und Gesetz ist, das wollte Esra bewahrt wissen. Er hat dem jüdischen Volk die freudige Verantwortung dafür wie niemand zuvor beigebracht und durch diese Tat den Glaubensweg entscheidend bestimmt.

In dem engen Kreis des Gesetzes wußte er (von Nehemia unterstützt) all das zur Bedeutung des Ewigen emporzuheben, das die Juden als monotheistisch Gläubige von anderen sonderte: Sabbat, Erlaßjahr (für Schulden am Ende des Sieben-Jahr-Zyklus) und die innige Verknüpfung der Bauernfeste mit historischen Ereignissen der Befreiungszeit aus Ägypten. Durch das letztere erhielt das Religiöse eine starke nationale Verdichtung. Das ging so weit, daß Esra die Auflösung der bestehenden Ehen von Juden mit Frauen der umwohnenden Völker forderte. Wir wissen, daß in der früheren und frühesten Zeit die Anschauung in dieser Hinsicht eine andere war: Die Männer bildeten das Volk, während die verheirateten Frauen zu der Volksgemeinschaft gerechnet wurden, der der Mann angehörte. So

erzählte man es von Josef, Moses, Simson, so war es seit den Ahnherren Davids und bei David, Salomo selbst und bei den späteren Königen. Nur zur Zeit der alleräItesten Niederlassung im Lande dürfte ein Verbot bestanden haben, mit den Frauen der in Kanaan selbst wohnenden Völker als der kriegerischen Feinde in Ehegemeinschaft zu treten (5. Buch Mosis 7, 3.f); auf ein derartiges Verbot wird sich Esra berufen haben. Die Auflösung der nordisraelitischen Stämme und das babylonische Exil haben den um Religion und Volk besorgten Männern eine neue Erfahrung gebracht. Das Verbot war, da es sich auf bereits bestehende Familien bezog, eine harte, nicht ohne Widerstand durchgesetzte Verfügung. Jedenfalls blieben seit damals Mischehen verpönt und der jüdische Volkskern erhielt sich auch nach dem Untergang des Staates. Ja, mehr! Hier entstand zum erstenmal ein nationales Gefühl, das an einen festgelegten geistigen Inhalt und nicht bloß an das Bewußtsein historischer oder geographischer Zusammengehörigkeit gebunden war. Aber man übersehe nicht, daß nicht erst zur Zeit des Esra dieser nationale Gesetzeskreis von dem größeren, allmenschlichen Kreis der Idee des Judentums mit seinem Monotheismus, mit seiner Vorstellung von einer einheitlichen Menschheit und einer gemeinsamen Zukunftserwartung umschlossen war. Die Beziehungen und Spannungen zwischen dem innern und äußern Kreis bestimmen von nun ab das Schicksal des jüdischen Volkes.

Der Widerstand gegen das Verbot der Mischehen gab den Anlaß zu einer Erscheinung, die in der monotheistischen Religion zum erstenmal zu finden ist: der Absplitterung einer S e k t e. Im Gebiet von S a m a r i a , der Hauptstadt des ehemaligen Nordreiches, lebte seit Jahrhunderten ein dort angesiedelter mesopotamischer Stamm mit den Überresten der Nordisraeliten. Die israelitische Religion war im Volk vorherrschend,

aber der Gegensatz zu Jerusalem bestand weiter, zumal in Samaria ein eigener Statthalter der jeweiligen Herren des mesopotamischen Reiches saß. Zu den Bewohnern Samarias und seiner Umgebung stießen nunmehr viele von denen, die durch das Verbot der Mischehen in Judäa — und das Verbot hatte politische Geltungskraft — betroffen waren und ihre Frauen fortschicken wollten. Zu den Auswanderern gehörte auch der Bruder des Hohepriesters, der die Tochter des Statthalters von Samaria zur Frau hatte. Man sieht jedenfalls an diesem Beispiel, daß Esra ohne Rücksicht auf Hoch und Niedrig, auf Priester und Nichtpriester vorging und über allen Parteien stand. Die „Samaritaner" nahmen, wie wir bereits erwähnten, die fünf Bücher Mosis und das Buch Josua zur Grundlage ihrer religiösen Verfassung (man pflegt diese sechs Bücher als Hexateuch zu bezeichnen), erklärten gerade im Hinblick auf eine Stelle bei Josua (24, 26) den Berg Garizim bei Sichem als die eigentlich von Gott erwählte einzige Opferstätte und wurden von nun ab offene Gegner Jerusalems, politisch und religiös. Wie jede Sekte glaubten sie die Träger der wahren Religion zu sein und blieben von der ganzen späteren Entwicklung des Judentums abgeschnitten. Aber sie reichten noch, die Idee des Messias, den sie *Taëb* nannten und auf dessen Kommen sie hofften, kraftvoll in sich aufzunehmen. Auch nach dem Untergang Judäas durch die Römer blieben die Leute von Samaria im Lande seßhaft und erhielten sich, wenn auch als sehr kleines Häuflein, bis heute. Solche Macht hatte sogar der engere, wenngleich wesentliche Teil der biblischen Bücher. Die Absonderung der Samaritaner brachte den Juden das Eigenartige ihrer religiösen und nationalen Existenz so recht zum Bewußtsein. Wiewohl der Begriff „Judentum" erst im 2. Makkabäerbuch (2, 11), also im ersten vorchristlichen Jahrhundert, literarisch nachweisbar ist,

muß er, wie schon Graetz in seiner Geschichte des Jüdischen Volkes bemerkt (II, 2, 174, Anm. 2), in viel ältere Zeit zurückreichen. Wenn auch in der Wirklichkeit jüdische Nation und Religion als Einheit erfaßt wurden, begann man sie jetzt gedanklich zu scheiden. Man spürt das deutlich aus der Stelle im Evangelium Matthäus (10, 5) heraus, wo erzählt wird, daß Jesus die Jünger ermahnte, sich bei der Propagierung seiner Lehre auf das Volk Israel zu beschränken und „nicht auf der Straße der Heiden und nicht in der Samariter Städte" zu ziehen. Es wird also zwischen Heiden und Samaritanern ein Unterschied gemacht.

Die samaritanische Lehre kennt nicht den Glauben an die Auferstehung der Toten. Das entspricht den von ihnen übernommenen biblischen Büchern. Er wird also erst nach der Zeit von Esra und Nehemia im Judentum sich verbreitet haben. Die Richtung, aus der der Auferstehungsglaube kam, ist bekannt, wenn auch nicht der genaue Weg. Es war die Religion der Parsen, deren eine Grundlehre der Glaube war, daß die Toten einst zum Sieg des lichten und guten Prinzips über das dunkle und böse aus ihren Gräbern leiblich auferstehen werden. Die in Babylonien und Persien nach der Neubildung des judäischen Staates zurückgebliebene große Kolonie der Juden stand noch mehr als früher in Beziehung zu dem herrschenden Volk. Der Liberalismus der Regierung, der wirtschaftliche Aufstieg, der Verkehr mit der religiös erstarkenden alten Heimat machten sie dem Einfluß der Umgebung leichter zugänglich; denn er war nunmehr gefahrloser. Von dorther war, nicht vor dem vierten vorchristlichen Jahrhundert, die Lehre von der leiblichen Auferstehung allmählich, aber dann mit entschiedener Macht in die jüdische Glaubensvorstellung eingedrungen. Im Buche Daniel, dessen letzte Fassung man mit gutem Grund ins zweite vorchristliche Jahrhundert

ansetzt, findet sich (12, 2) der erste literarische Niederschlag: "Viele, die im Staub der Erde schlafen, werden aufwachen, diese zum ewigen Leben; die anderen zu Schmach und ewigem Abscheu." Der leiblichen Auferstehung werden also nur einzelne teilhaftig werden. Der folgende Vers erklärt ausdrücklich, was mit dem einen Teil der „Vielen" geschehen werde: „Die Einsichtigen werden leuchten wie der Glanz des Himmels und die, welche viele rechtfertigen, wie die Sterne immerdar." Wie aber steht es um jene, die der „Schmach und dem ewigen Abscheu" verfallen? Das Verständnis dafür erläutert nicht allein die seltsame Wendung, daß nur „viele" und nicht alle Toten auferstehen, sondern deutet auch an, wie es mit der Glaubenshaltung des Judentums, zumindest bis gegen das zweite nachchristliche Jahrhundert, bestellt war. Um 200 n. Chr. wurde die bis dahin nur mündlich überlieferte Lehre, die Mischna, die eine Art Durchführungsgesetz zur Tora ist, schriftlich niedergelegt. Hier heißt es im Traktat Sanhedrin (X, 1), daß derjenige „des Anteils an der kommenden Welt verlustig gehe, der behauptet, die Auferstehung der Toten sei nicht aus der Tora (den fünf Büchern Mosis) ableitbar." Zu diesem Satz hat Rabbi Akiba, der um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts den Märtyrertod starb, bereits eine Ergänzung beigefügt, die gleichfalls in die Mischna aufgenommen wurde. Es muß also mindestens im ersten christlichen Jahrhundert die leibliche Auferstehung ein anerkannter Grundsatz im Judentum gewesen sein. Das setzen auch die Evangelien bei dem überwiegenden (pharisäischen) Teil des Volkes schon für das vorchristliche Jahrhundert voraus und die gleiche Anschauung findet sich im 2. Makkabäerbuch, das etwa 70 v. Chr. entstanden ist. Hier heißt es ausdrücklich (7, 11; 14, 46), daß nur die Guten, nicht aber die Bösen auferstehen werden. Nach der geistigen Seite ist der Gedanke vom

Fortleben nach dem Tode in dem griechisch erhaltenen Werk „Die Weisheit Salomos“ gewendet, das von einem im hebräischen Schrifttum verankerten Juden Alexandriens im ersten vorchristlichen Jahrhundert verfaßt worden ist und durch die ergreifende Darstellung des verfolgten Gerechten (2, 10—21) großen Einfluß auf das frühe Christentum geübt hat (Matth. 27, 43; Joh. 3, 20; 1 Petr. 4, 4). Das Leben im Hinblick auf den einzigen Gott, ist Weisheit. Durch sie wird der Mensch für ein ewiges (geistiges) Leben gerettet, während die Bösen ein vergehendes Nichts sind.

All dies wirft ein Licht auf die vorhin zitierte Stelle in Daniel, wo folgendes gemeint ist: Viele, nämlich die Guten, werde auferstehen, die Bösen aber für immer zur Schande dem Tode preisgegeben sein und nicht wieder belebt werden. Auch die obige Mischnastelle spricht als höchste Strafe den Verlust der kommenden Welt, d. h. die Wiederbelebung, aus und führt eine ganze Reihe von Menschen an (z. B. Korach und seine Anhänger), die wegen ihrer bösen Taten oder der Leugnung Gottes nicht auferstehen werden.

Die klassische biblische Auffassung war diese: der Tote liegt für immer unter der Erde oder in der Erdhöhle, wohin er, wenn es ein Erbbegräbnis gab, „zu seinen Vätern versammelt“ wurde. Das lehrt schon die Erzählung von den Erzvätern und das geht aus dem Buch Hiob (besonders 7, 9; 14, 10) deutlich hervor. Die düstern prophetischen Visionen des Jesaja (14, 9 ff.) oder Ezechiel (32, 17 ff.) von den Toten an den großen Begräbnisstätten wollen die ewige Nichtigkeit der vormals auf der Welt Mächtigen zeigen. Die lyrische Sehnsucht der Psalmdichter (z. B. 17, 15; 16, 9; 49) bedeutet nur die Rettung des Geistes zu Gott, läßt aber eine leibliche Auferstehung noch ganz außer acht. Überhaupt sind in der jüdischen Bibel die Anspielungen auf eine leibliche Auferstehung, von der Danielstelle abgesehen,

ganz spärlich und höchst anzweifelbar. Ezechiels Schau (Kap. 37) der Totenknochen, die sich wieder mit Fleisch bedecken und zu lebenden Körpern werden, ist ausdrücklich das Gleichnis für ein einmaliges Wunder, an dessen Möglichkeit sogar der Prophet zuerst gezweifelt hat: die Erneuerung des untergegangenen Volkes. Bedeutsamer ist in dieser Hinsicht eine Stelle in Jesaja (26, 19): „Leben werden deine Toten, deine Leichname sich erheben. Wachet auf und jubelt, die ihr im Staube lieget!" Das klingt wie eine priesterliche Anrede an die aus dem Leben Geschiedenen. Aber der Zusammenhang meint etwas anderes, nämlich eine politische Hoffnung. Und dieser Gedanke gibt der schwierigen Stelle die Einheit. Wenige Verse vorher wird nämlich von den fremden, gottlosen Völkern gesprochen, die sich zu Herren über Israel erheben; aber Gott werde sie vernichten und „die Toten werden nicht lebendig, die Hingestreckten stehen nicht auf" (ebd. 14), hingegen werden die jetzt für Gott Gefallenen wieder lebendig werden und Gott preisen. Hier ist von einer Auferstehung in einem allgemeinen Sinn nicht die Rede, sondern nur von einem einmaligen Wunder in einem ganz bestimmten Kampfe. Es ist übrigens nicht von der Hand zu weisen, daß es sich bei Vers 19 um einen Einschub aus nachpersischer Zeit handelt, denn ein solches im Judentum bis dahin ungewohntes Bild ist schwer ohne parsischen Einfluß zu erklären. Immerhin waren solche Bibelstellen in späterer Zeit die willkommene Bestätigung für einen allgemeinen Auferstehungsglauben.

Ganz wesentlich ist für die Stelle bei Daniel die Verknüpfung der Auferstehung mit dem Ende der Zeit und der kommenden Welt. Diese ist glaubensmäßig der Zeit des Messias ähnlich, die auch eine Zeit ist, in der nur das Gute walten soll. Doch war die Zeit des Messias bisher immer als irdische Zeit angesehen wor-

den, als die geschichtliche Zeit, in der wir uns bewegen. Aber nach dem Aussterben oder Verschwinden der zur Herrschaft berechtigten Davidssprossen, wurde auch der Messias, der ja ein Davide sein sollte, immer geistiger und der Unterschied zwischen der „Messiaszeit" und der „kommenden Zeit" blieb in der Schwebe. Aber jedenfalls wird der im Judentum entwickelte Glaube an den Messias die Stelle gewesen sein, an welcher der parsische Auferstehungsgedanke hat Wurzeln schlagen können. Es wird dies um so verständlicher, als wir wissen, daß die spät-parsische Religion ihrerseits aus dem Judentum eine Art Messiasgedanken gerade im Zusammenhang mit der Auferstehung entlehnen konnte.

Das Judentum übernahm sonach aus dem Parsismus den positiven Teil des Auferstehungsglaubens: die Auferstehung der Gerechten und Guten. Der Gedanke, daß die Bösen und Ungerechten nach dem Tode zu Leiden und Buße verdammt sein werden, hat sich erst viel später im Volk festgestzt. In jüngeren Teilen des sogenannten Henochbuches aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert werden bereits die ewigen Qualen der Verdammten geschildert, aber der ältere Anfang des Buches weiß nur von einer Auferstehung der Gerechten. Die beiden Gegenpole: Paradies und Hölle, hatten im offiziellen Judentum erst sehr spät die Anerkennung erhalten; man bezeichnete sie als Gan Eden (Garten der Wonne) und Ge Hinnom (Tal Hinnom, in welchem die grauenhaften heidnischen Kinderopfer dargebracht worden waren). In einzelnen Schriften, die nicht in den Kanon der jüdischen Bibel aufgenommen wurden und nur in Übersetzungen sich erhalten haben, finden wir ihre ersten Schilderungen.

Nach Besiegung des Perserreiches durch Alexander d. Gr. entfaltete der Hellenismus neue geistige Kräfte in allen Völkern der Mittelmeer-Länder und lehrte sie die eigenen nationalen und die allgemein kulturellen Werte sehen und sondern, ohne den einen oder anderen Abbruch zu tun. Was die Juden durch das Beispiel der samaritanischen Sekte schon früher erfahren hatten, das Auseinanderhalten von Religion und Nation, wurde nun ins volle Bewußtsein gehoben. Denn die Beobachtung des eigenen Denkens und des eigenen menschlichen Verhaltens war das neue Erleben, das die Begegnung mit der hellenischen Welt den Juden brachte. Es war nicht wie bisher beim Zusammenstoß mit anderen Kulturen etwas Religiöses, sondern etwas Methodisches, das eine tiefe Bewegung auslöste. Vom Menschen und seinem Denken aus sollte das Weltbild aufgebaut werden. Der Sinn für den Wert des Individuums als des Trägers freier Erkenntnis war dem monotheistischen Glauben zwar durchaus innewohnend, bekam aber nunmehr eine besondere Betonung nach der Seite des menschlichen Anrechtes, den jeder einzelne auf sein Denken besitzt. Dieser Individualismus wird seinen Anteil daran gehabt haben, daß die Fragen des persönlichen Fortlebens nach dem Tode, des Schicksals im letzten Gericht, des Paradieses und der Hölle die Gemüter bewegten. Die griechische Mythologie hatte ja auch ihre machtvolle Vorstellung von einem jenseitigen Gericht und einem persönlichen seligen oder unseligen Leben in der Unterwelt, nur fehlte dort der Gedanke der leiblichen Auferstehung. Während Hunderten von Jahren bildeten diese Vorstellungen des Weltgerichtes, der Auferstehung, des Paradieses und der Hölle im Zusammenhang mit der Vorstellung vom

Messias den Gegenstand von Kontroversen. Schließlich bildete sich — wir nehmen dies aus späteren nachchristlichen Jahrhunderten vorweg — ungefähr folgende Glaubensvorstellung heraus: Die Seele (auch die Vorstellung von ihr war durch den griechischen Einfluß etwas klarer geworden, während früher in ihr Lebenskraft, Bewußtsein und Geist vermengt erscheinen) wird nach dem Tode gerichtet und es wird festgestellt, ob und wieviel sie für ihre bösen Taten abzubüßen hat; es gibt aber keine Seele, die nicht spätestens nach einem Jahr ihre Vergehungen gesühnt hätte, von jenen Fällen abgesehen, die, wie das Geschlecht der Sintflut oder die Rotte Korachs, überhaupt jedem Sein entzogen sind. Wenn einst die Zeit des Messias erscheinen wird, werden die Seelen, die sich bisher an der Nähe Gottes erfreuen durften, wieder mit dem Leibe vereinigt.

Das ist, wie gesagt, „ungefähr" die Auffassung von den letzten Dingen, wie sie sich im Judentum allmählich herausgebildet hat. Denn da in der Tora keinerlei direkte Äußerungen und Schilderungen zu finden sind, die sich auf das Jenseits beziehen, konnte auch keine entschiedene Stellung zu all jenen Fragen genommen werden, während gerade sie im Christentum und Islam ein so wichtiger Antrieb für die gläubige Haltung sind. Ja, man mied es, über die letzten Dinge nachzugrübeln. Als pädagogisches Beispiel wurde die Legende von vier großen Weisen erzählt, die ins Paradies entrückt wurden, aber deren geistige Kraft doch nicht ausreichte, um heil aus dieser dem menschlichen Denken verborgenen Welt zurückzukehren, bis auf einen: Rabbi Akiba, der das Wunder ertrug, weil er unvergleichlich stark im Diesseits des Torastudiums verwurzelt war (babyl. Talmudtraktat Chagiga 14 b).

Freilich, die Phantasie des Volkes und einzelner Gelehrter beschäftigten immer wieder Gedanken und Bilder der Endzeit und des Jenseits. Diese Spiele der Vor-

stellung zeigen sich besonders bunt und üppig in den jüdischen Apokalypsen und Sibyllinen aus den letzten vorchristlichen und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert.

Die sibyllinischen Bücher sind außerhalb Palästinas entstanden und nach Art der uralten griechischen Weissagungen, die einer Sibylla zugeschrieben wurden und sogar bei den Römern und ihren leitenden Staatsbehörden in höchstem Ansehen standen, abgefaßt worden. Sie waren Trostdichtungen für die griechisch-jüdische Diaspora, deren größter Mittelpunkt Alexandria war, und nicht in erster Reihe, wie das gewöhnlich angenommen wird, Propagandaschriften für den Monotheismus. Denn die moralischen Anklagen gegen die Griechen im ganzen würden schlecht zum Ton einer Werbeschrift gerade unter den Griechen passen. Vielmehr soll den gottgläubigen Juden bei all ihrem nationalen Unglück und inmitten einer verderbten Welt Mut und die Hoffnung auf eine bevorstehende Weltwende zugesprochen werden. Die jüdische Sibylle bezeichnet sich als eine Enkelin (und Schwiegertochter) des Sintfluthelden Noah und prophezeit in leicht und bunt verhüllter Rede, deren Enträtselung den Zeitgenossen wohl einen besonderen Anreiz bot, das Ende der tyrannischen Machthaber Roms, die Strafe des Weltgerichtes und die Wiedereinsetzung des jüdischen Volkes in seine staatlichen Rechte. Nur das Bekenntnis zu dem einzigen Gott könne die verderbte Menschheit retten. Die frühchristliche Kirche hat den Wert solcher Dichtungen mit ihren scheinbar Jahrtausende zurückliegenden Voraussagen — gewiß wieder zunächst für die innere Propaganda — deutlich gefühlt, zu den jüdischen sibyllinischen Büchern Zusätze gemacht, manche Stücke wahrscheinlich in christologischem Sinn umgearbeitet und wohl auch neue verfaßt. Jedenfalls ist es der Kirche zu verdanken, daß sich die jüdischen sibyllini-

schen Schriften erhalten haben, die von den führenden Männern des Judentums später ganz abgelehnt wurden, um nicht die Bilder einer deutlich künstlerischen Phantasie mit den „echten“ Verkündigungen der Propheten zu verwechseln. Denn bei aller monotheistischen Leidenschaft schweifen die Gedanken der Sibylle weithin ins Allgemeine oder in dichterische Willkürlichkeit ab.

Ein Beispiel mag das klarmachen und gleichzeitig zeigen, wie hier jüdischer Glaube durch das Medium der griechischen Kultur hindurchgegangen ist. In dem 5. Buch der Orakel heißt es:

Laß dir nicht mehr quälen dein Herz in der Brust von dem Schwerte
Du göttlich Geborene, du Reiche, dem Einzigen ersehnte Blüte,
Edles Licht und würdiges Reis, geliebter Sproß,
Anmutige, schöne jüdische Stadt, gottbegeistert zu Liedern.
Nicht mehr wird bacchisch rasen umher in deinem Lande der unreine Fuß
Der Hellenen, ganz frevelhaften Sinn in der Brust hegend,
Sondern (deine) ruhmvolle(n) Söhne werden dich hoch ehren
Und werden mit Liedern, mit heiligen Zungen herantreten,
Mit Opfern aller Art und Gott ehrenden Gelübden.
Alle, welche aus kleiner Bedrängnis Mühsale erduldet haben,
Sie werden, die Gerechten, mehr angenehmes Gut genießen;
Die Bösen aber, welche die frevelhafte Zunge gegen den Himmel richteten,
Werden aufhören, einander entgegenzureden,

Und werden sich verbergen, bis die Welt verwandelt wird.
Es wird aber kommen aus den Wolken ein Regen brennenden Feuers,
Und nicht mehr werden die Sterblichen die herrliche Ähre von der Erde ernten;
Alles (wird sein) unbesät und ungepflügt, bis daß sie erkennen
Den Herrscher über alles, den unsterblichen, ewigen Gott,
Die sterblichen Menschen, und nicht mehr Sterbliches ehren,
Noch auch Hunde und Geier, was Ägypten gelehrt hat
Zu preisen mit unverständigem Mund und törichten Lippen.
Aber die heilige Erde der Frommen allein wird alles dies hervorbringen,
Als Naß Honig träufelnd vom Felsen und von der Quelle,
Und ambrosische Milch wird fließen allen Gerechten.

(Übersetzt von Blaß im 2. Bd. der Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes, Ausgabe Kautzsch)

Aber nicht mit diesem tröstlichen Bild schließt das Buch, sondern mit der Schilderung des Weltunterganges durch eine Feuersintflut, die der Zusammenstoß der Gestirne hervorrufen werde.

Ich sah eine Drohung der leuchtenden Sonne unter den Gestirnen
Und schrecklichen Zorn des Mondes in Blitzen;
Die Sterne waren mit Kampf schwanger; Gott erlaubte ihnen zu kämpfen.

Denn entgegen dem Helios stritten hohe Flammen:
Der Morgenstern eröffnete den Kampf, indem er auf den Rücken des Löwen stieg,
Und tauschte sich, zweigehörnt, den (Jammer) des Mondes ein.
Der Steinbock traf des jungen Stieres Sehne,
Der Stier aber raubte dem Steinbock den Tag der Heimkehr,
Und Orion raubte die Waage, daß sie nicht mehr blieb.
Die Jungfrau tauschte sich im Widder das Los der Zwillinge ein;
Die Plejade schien nicht mehr; der Drache verleugnete den Gürtel;
Die Fische krochen hinein am Gürtel des Löwen;
Der Krebs hielt nicht stand, denn er fürchtete sich vor dem Orion;
Der Skorpion heftete den Schwanz durch den furchtbaren Löwen,
Und der Hund glitt ab von der Flamme der mächtigen Sonne;
Der Wassermann aber entzündete die Macht des starken Morgensterns.
Es erhob sich der Himmel selbst, bis er die Kämpfer erschütterte;
Erzürnt warf er sie vornüber auf die Erde.
Leicht herabgeschleudert zum Bade des Okeanos
Zündeten sie die ganze Erde an; es blieb sternlos der Äther.

(Ebd.)

Dies alles liegt geistig unter einem andern Himmelsstrich als es der biblische ist. Aber auch die mit den Sibyllinen verwandten, auf judäischem Boden entstandenen „Apokalypsen“ wurden, freilich nach allerlei Schwankungen, von den Schriften geheiligter Tra-

dition ausgeschlossen. Dadurch sind auch diese „Enthüllungen“, die einzelnen biblischen Personen in den Mund gelegt werden, nur in Übersetzungen auf uns gekommen. Das Neue Testament (Paulus in seinen Briefen, die Johannesapokalypse) und die Kirchenväter zeigen deutlich den Einfluß der jüdischen Apokalypsen, in denen die Kraft des prophetischen Geistes nachschwingt. Das Ringen um die letzten Fragen der Gerechtigkeit und Schuld wird spürbar und viele Stellen lassen sich an dichterischer Schönheit biblischen Stücken an die Seite stellen. Und doch ist der grundlegende Unterschied zwischen Propheten und Apokalyptikern deutlich. Es ist nicht die Wirklichkeit des Augenblicks, der die apokalyptischen Verkündigungen (im Gegensatz zu den prophetischen) zugewendet sind. Sie variieren vielmehr alte biblische Berichte, oder geben Ausblicke in eine unwirkliche, nicht durch den Willen des Menschen beeinflußbare Zukunft. Sie sind Zeichen für eine religiöse Flucht aus der Wirklichkeit. Sie charakterisieren einen Teil der geistigen Situation vor Entstehung des Christentums, aber sie konnten nicht die Grundlage für die Gestaltung des Lebens bilden.

Das bedeutendste unter den älteren dieser Bücher ist das durch viele Zusätze erweiterte „Buch Henoch“, von dessen fingiertem Verfasser es im 1. Buch Mosis (5, 24) heißt, Gott habe „ihn (Henoch) zu sich genommen“. Dieser Henoch wird durch Himmel und Hölle geführt und erschaut die Entfaltung der Weltgeschichte von Adam bis zum messianischen Reich. Das Buch ist voll von Spekulationen über das Jenseits und das letzte Weltgericht und vermengt babylonische und parsische Einflüsse mit dem prophetischen Erbe. Diese Vorstellungen müssen tief im Volk Wurzel geschlagen haben, denn viele charakteristischen Züge tauchen weit später in volkstümlichen Erzählungen und kabbalistischen Schriften wieder auf. Es sei hier aus dem Buche ein

kurzer Abschnitt, dessen Entstehung etwa um 70 v. Chr. angesetzt wird, nach der äthiopischen Fassung wiedergegeben:

Ich sah dort den „Alten an Tagen" (Gott, nach Daniel 7, 13) und sein Haupt weiß wie Wolle; bei ihm war ein anderer mit dem Antlitz wie eines „Menschen Sohn" (Daniel, ebd., vgl. Offenbarung Johannis 1, 13) und voll Anmut wie eines von den heiligen Engeln (vgl. Apostelgeschichte 6, 15). Ich fragte den Engel, der mit mir ging und mir alle Geheimnisse zeigte, wer jener Menschensohn sei, woher er stamme, weshalb er mit dem Alten an Tagen gehe. Er antwortete mir: Dies ist der Menschensohn, bei dem die Gerechtigkeit ist (vgl. die Schilderung des gerechten Königs Messias bei Jesaja 9,6; 11, 4 ff.) und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart (vgl. den Brief des Paulus an die Kolosser 2, 3); denn der Herr der Geister hat ihn ausgewählt, und sein Los hat vor dem Herrn der Geister alles durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit übertroffen. Dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen von ihren Lagern und die Starken von ihren Thronen sich erheben machen; er wird die Zügel der Starken lösen und die Zähne der Sünder zermalmen ... Finsternis wird ihre Wohnung und Gewürm ihre Lagerstätte sein; sie dürfen nicht hoffen, sich von ihren Lagerstätten zu erheben, weil sie den Namen des Herrn der Geister nicht erheben (vgl. Apostelgeschichte 12, 23). ... In jenen Tagen sah ich, wie sich der Alte an Tagen auf den Thron seiner Herrlichkeit setzte und die Bücher der Lebendigen (d. s. die Verzeichnisse derer, die zum ewigen Leben bestimmt sind) vor ihm aufgeschlagen wurden, und sein ganzes Heer, das oben in den Himmeln und um ihn herum ist, vor ihm stand. Die Herzen der Hei-

ligen waren von Freude erfüllt, weil die Zeit der Gerechtigkeit gekommen ist, das Gebet der Gerechten erhört und das Blut des Gerechten vor dem Herrn der Geister gerächt war ... Zu jener Stunde wurde jener Menschensohn bei dem Herrn der Geister und sein Name vor dem Alten an Tagen genannt. Bevor die Sonne und die Tierkreiszeichen geschaffen und die Sterne des Himmels gemacht waren, wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt (nach späterer allgemeiner, nicht bloß kabbalistischer Auffassung ist der Messias der Idee noch früher als die Welt erschaffen worden). Er wird ein Stab für die Gerechten und Heiligen sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker (vgl. Jesaja 42, 6; 49, 6; Johannes 8, 12) und die Hoffnung derer sein, die in ihrem Herzen betrübt sind (Matthäus 11, 28) ... In jenen Tagen werden die Könige der Erde und die Starken, die das Festland besitzen, wegen der Taten ihrer Hände niedergeschlagenen Antlitzes sein; denn am Tage ihrer Angst und Not werden sie ihre Seele nicht retten. Ich werde sie den Händen meiner Auserwählten übergeben; wie Stroh im Feuer und wie Blei im Wasser, so werden sie vor dem Angesichte der Gerechten brennen und vor dem Angesichte der Heiligen untersinken (vgl. den gleichen Gedanken in den Offenbarungen Johannis 14, 10), so daß keine Spur von ihnen gefunden werden wird. (Also keine Verdammnis zu ewigen Qualen!)

(Übersetzung nach G. Beer in der obenerwähnten Ausgabe von Kautzsch.)

Tiefer in innere religiöse Kämpfe des monotheistisch Gläubigen dringt die spätere, aus dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts stammende Apokalypse, die als das vierte Buch Esra bezeichnet wird. (Der

Name stammt daher, daß das biblische Buch Esra als das erste, das Buch Nehemia in der griechischen Übersetzung der Septuaginta als das zweite und ein nicht als kanonisch anerkanntes [apokryphisches] Esrabuch als drittes bezeichnet wurden.) Den Inhalt bilden Visionen, die Esra in Babylonien hatte, und seine Gespräche, die er mit Gott durch Vermittlung eines Engels führt. Apokalyptisch sind die Bilder, in denen die einstige Niederlage der Gegner des jüdischen Volkes als der Gegner Gottes geschildert wird, und die Verkündigungen über das kommende letzte Gericht. Aber nicht darin besteht die eigentliche Bedeutung der Schrift, sondern in der Art, wie immer von neuem die Frage vorgetragen wird, warum es in der Schöpfung Gottes ein Böses überhaupt gibt, für das der Mensch büßen soll. Mehr noch! Die Grenzen zwischen Gerechten und Ungerechten sind durchaus nicht genau zu ziehen. Jedem Menschen wohnt Sündhaftes inne und darum hat fast jeder furchtbare Leiden im Jenseits zu erwarten. Wie verträgt es sich mit der Barmherzigkeit Gottes, daß der Mensch für die ihm eingeborene, also von Gott zugeteilte Schwäche leiden müsse. Alle diese Fragen verfolgen die Richtung derjenigen Hiobs. Aber wenn Hiob das persönliche irdische Leid meint, ist für den Dichter des vierten Esrabuches das Leid auf den Menschen überhaupt und auf das kommende Leben bezogen. Der Verfasser steht ganz auf dem Boden der jüdischen Überlieferung, aber sein Denken hat die logische Unterscheidungstechnik der griechischen Dialoge in sich aufgenommen. Das wird namentlich bei einem Vergleich mit dem Buche Hiob klar. In diesem werden die Ausbrüche der Verzweiflung über die Ungerechtigkeit des Geschickes durch das Liebesgefühl für Gott beruhigt, im vierten Esrabuch wird die Lebensangst nur durch das Eindringen in die Tiefe der Begriffe von Diesseits und Jenseits ein wenig gemildert. Der Mensch lebt

in dem Aeon (Weltalter) dieses engen, seit Adam sündhaft gewordenen Daseins und die Frage nach der Gerechtigkeit in der Welt wird in der Weite des kommenden Aeons von selbst gegenstandslos. Aber eine schwere Bekümmernis wird der Dichter nicht los — und darin hat er nicht seinesgleichen im jüdischen Schrifttum —, daß nur ein kleiner Teil im Jenseits gerettet werden wird. Dadurch kommt er dem Buch Kohelet (Prediger) nahe, der das Leben, sei es das des Menschen, sei es das des Tieres, vom Tode aus sieht. Da aber im vierten Esrabuch der Jenseitsgedanke ein fester Glaubenssatz ist, herrscht in ihm nicht die verzichtende Stimmung des Kohelet vor, der Gott als das einzige Sein und die Welt als ein Nichts empfindet.

Man wird darum beim vierten Esrabuch öfters an die Briefe des Apostels Paulus erinnert, den ähnliche Stimmungen der Angst wegen der Unzulänglichkeit des Menschen durchschauert haben. Aber der Verfasser des vierten Esrabuches macht nicht wie Paulus den Sprung in eine Glaubensvorstellung, daß Gott das Leid der Menschen auf sich nimmt, indem er seinen Sohn, den Messias, zur Selbstaufopferung in einem qualvollen Tod auf die Erde schickt und so für alle, die daran glauben, den Weg in ein seliges Jenseits öffnet. Der Dichter des vierten Esrabuches läßt bei all seinen Zweifeln an sich selbst, an seine Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, dem menschlichen Tun im irdischen Dasein seinen Wert. Es ist ein schmaler und schwerer Weg, den wir zu gehen haben, aber er ist unser einziger, uns aufgetragener Weg. Das nationale Unglück des jüdischen Volkes durch die Zerstörung des Tempels hat im Verfasser die Frage nach der weltgeschichtlichen Gerechtigkeit aufgerührt und so wird sein persönliches Leid zu einem allmenschlichen, ebenso wie das irdische Leben in seinem ganzen Vollgewicht die Voraussetzung für das Schicksal zum ewigen Leben ist.

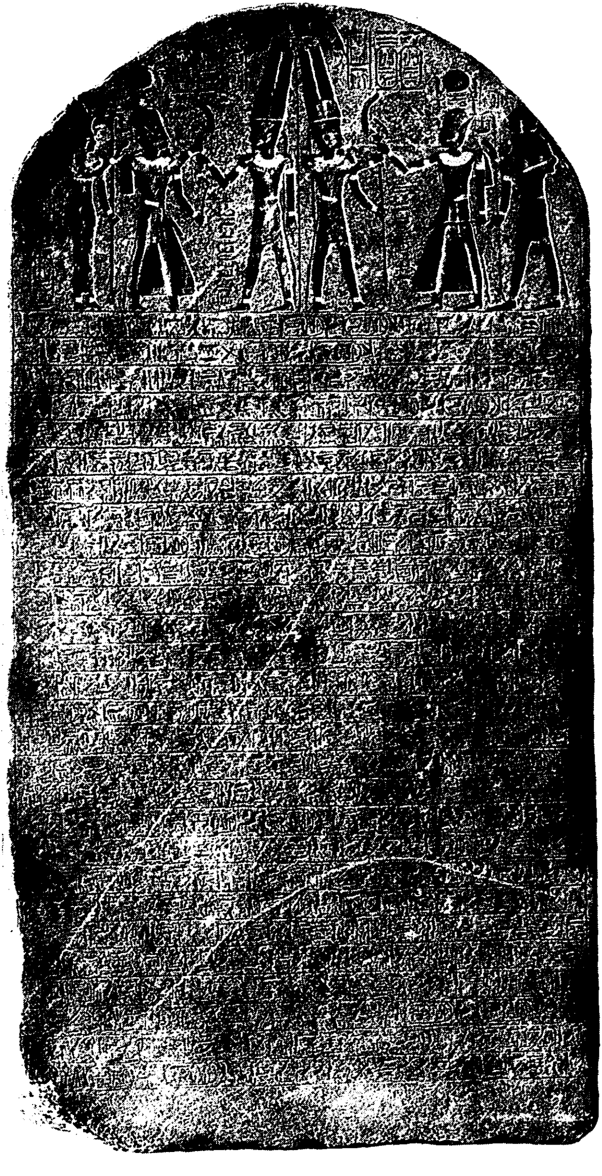
Die lateinische Bibelübersetzung, die Vulgata, nahm das vierte Esrabuch unter die heiligen Schriften auf (wenngleich nur im Anhang zu ihnen), weil darin die Sehnsucht des Menschen nach Erlösung eine ergreifende Stimme gefunden hat, während der griechischen Kirche die Visionen über die Herkunft und Tat des Messias im Vergleich mit den Berichten der Evangelien zu frei und phantastisch erschienen. Aber auch die spätere römische Kirche und ebenso Luther lehnten das Buch ab, offenbar, weil darin dem irdischen Willen des Menschen doch noch ein gewisser Bezirk zugestanden wurde. Und dem offiziellen Judentum erschien dieser Bezirk wiederum viel zu gering. Trotzdem muß das Buch auf die Zeitgenossen einen tiefen Eindruck gemacht haben. Das beweisen nicht nur die frühen Übersetzungen in vielen Sprachen, sondern auch die gedanklichen Zusammenhänge mit einer, etwa gleichzeitigen, vielverbreiteten Apokalypse, die auch auf palästinensischem Boden in hebräisch-aramäischer Sprache entstanden ist und dem Jünger des Jeremias, B a r u c h, in den Mund gelegt wird.

Ein Einblick in das vierte Esrabuch soll das, was wir über die glaubensgeschichtliche Bedeutung des Buches gesagt haben, unmittelbar veranschaulichen:

Schon einmal, Herr, habe ich gesagt und sage nochmals: Beglückt sind, die in die Welt kommen und deine Gebote halten! Aber worüber ich schon damals flehte: wer ist unter den Lebenden, der nicht gesündigt? Wer unter den Weibgeborenen, der nicht deinen Bund gebrochen? Jetzt erkenne ich, daß die zukünftige Welt wenigen Erquickung bringen wird, vielen aber Pein. Denn erwachsen ist in uns das böse Herz; das hat uns diesem entfremdet und der Vernichtung nahegebracht; es hat uns des Todes Wege gewiesen und des Verderbens Pfade gezeigt und uns vom

Leben fernegeführt; und dies nicht etwa wenige nein, fast alle, die geschaffen sind! — Er antwortet mir und sprach: Höre mir zu, so will ich dich be lehren und dich nochmals aufs Rechte verweisen. Eben deshalb hat der Höchste nicht e i n e n Aeon geschaf fen, sondern zwei. Nun hast du geklagt, der Gerech ten seien nicht viele, sondern wenige; der Gottlosen aber seien viele. So höre dagegen: Nimm an, du be säßest ganz wenige kostbare Steine, würdest du si dir mit Blei und Ton zusammenlegen? Des Bleis abe und Tones ist viel. Ich sprach: Herr, wie ginge das Er sprach zu mir: Und weiter, frage auch die Erde die kann dir's sagen; gib ihr gute Worte, sie wird e dir künden. Sprich zu ihr: Du bringst Gold und Sil ber und Erz hervor. Silber aber gibt es mehr al Gold, Erz mehr als Silber, Eisen mehr als Erz, Ble mehr als Eisen, Ton mehr als Blei. So erwäge nu du selber, was kostbar und wertvoll sei: wovon e viel gibt, oder was selten vorkommt? Ich sprach Herr, mein Gebieter, das Häufige ist weniger wer das Seltene ist kostbarer. Er antwortete mir un sprach: Nun schließe aber weiter aus deinen eigene Gedanken: Wer das Seltene besitzt, hat größer Freude als der, der die Fülle hat. So wird es auc in dem Gerichte sein, das ich verheißen: ich will a den Wenigen, die gerettet werden, meine Freud haben — sie sind es ja, die auch schon jetzt meine Ruhm befestigen, durch die auch schon jetzt mei Name gepriesen wird — und will keine Trauer he gen über die Menge derer, die verloren gehen, — si sind es ja, die auch schon jetzt dem Dampf ver gleichbar sind, dem Feuer ähnlich, wie Rauch z achten: sie haben gebrannt, geglüht, sind erloschen

Also auch in dieser späten apokalyptischen Schrif die in ihrer Begriffsentwicklung an die Methode grie





chischer Dialoge erinnert, werden die Ungerechten nicht zu ewigen Qualen verurteilt, sondern nach Abbüßung ihrer Strafen im Jenseits hören sie auf zu sein. Dennoch kommt der Verfasser nicht von dem bedrückenden Gedanken los, daß auch die wenigen, die gerettet werden, im jenseitigen Leben erst durch Leiden hindurchgehen müssen. Unmittelbar an die oben zitierte Stelle schließt sich das folgende Gespräch an:

Ich antwortete und sprach: O Erde, was hast du gezeugt, wenn die Vernunft aus dem Staub entstanden ist wie jede andere Kreatur! Besser wäre es gewesen, der Staub selber wäre niemals entstanden, daß die Vernunft nicht daraus gekommen wäre. Nun aber wächst die Vernunft mit uns auf und dadurch leiden wir Pein, daß wir mit Bewußtsein ins Verderben gehen. So traure der Menschen Geschlecht, die Tiere des Feldes mögen sich freuen! Mögen alle Weibgeborenen jammern, das Vieh aber und Wild soll frohlocken! Ihnen ergeht es viel besser als uns; denn sie haben kein Gericht zu erwarten, sie wissen nichts von einer Pein noch von einer Seligkeit, die ihnen nach dem Tode verheißen wäre. Wir aber, was nützt es uns, daß wir einst zur Seligkeit kommen können, aber (vorerst) in Martern fallen? Denn alle, die geboren sind, sind von Gottlosigkeit entstellt, voll von Sünden, mit Schuld beladen. Und viel besser wäre es für uns, wenn wir nach dem Tode nicht ins Gericht müßten! — Er antwortete mir und sprach: Ehe der Höchste die Welt schuf, Adam und alle seine Nachkommen, hat er vorher das Gericht und was zum Gericht gehört, bereitet. (Wie der Messias in einem geistigen Sinn vor Entstehung der Welt erschaffen wurde, so sind auch Paradies und Hölle älter als die Welt.) Nun aber lerne aus deinen eigenen Worten. Du sagtest ja: die Vernunft wachse mit

euch auf. Eben deshalb verfallen, die auf Erden weilen, der Pein, weil sie trotz der Vernunft, die sie doch besaßen, gottlos gehandelt, weil sie die Gebote, die sie doch erhalten, nicht beachtet und das Gesetz, das ihnen doch gegeben, trotzdem sie es empfangen, gebrochen haben. Was werden sie beim Gericht zu sagen vermögen? Was werden sie am Ende der Tage erwidern können?

(Aus dem 7. Kap. Nach der Übersetzung, die Gunkel in der Ausgabe von Kautzsch wiedergibt.)

Esra führt sein Gespräch mit einem Engel, der Uriel („Mein Licht ist Gott") genannt wird (4, 1). Auch diese bis zur Namensgebung persönliche Art der Beziehung zu Engeln, die sich bei ekstatischen Gemütern zu Visionen gesteigert haben dürfte, drang mit dem Jenseitsglauben aus der parsischen Religion in den jüdischen Monotheismus ein. Der wesentliche Gehalt des Parsismus ist der Widerstreit des Guten mit dem Bösen, des Lichtes mit der Finsternis. Die Welt stellt den Schauplatz dieses Kampfes dar, der ein Kampf zwischen Gott und seiner Gegenmacht ist. Der Sinn des menschlichen Lebens besteht darin, an dem Kampf auf Seiten Gottes teilzunehmen. Der Gottheit sind als Hilfskräfte Engel beigesellt, wie dem Gegenspieler Gottes die Dämonen des Dunkels. Im Judentum fand sich für die Engel der Anschluß an alte Vorstellungen der Bibel leicht: hier wird verschiedentlich von den „Boten" Gottes (griechisch: *angeloi*) erzählt und im ganzen semitischen Orient stellte man sich als Ehrenwache der Gottheit Wesen mit Flügeln vor, die Cherubim (oder Seraphim). Nunmehr wurden die Engel zu Gottes dauernden Begleitern mit ganz bestimmtem Wirkungskreis. Wie im Parsischen fühlte man sie, wie gesagt, so nahe und lebendig, daß man ihnen Namen gab. Schon im Buche Daniel werden zwei genannt: Michael („Wer

ist wie Gott", 10, 13; 12, 1) und Gabriel („Held Gottes", 8, 6; 9, 21). Von ihrem himmlischen und irdischen Wirkungskreis ist aber erst in den apokalyptischen Büchern judäischer Herkunft die Rede. Im Henochbuch werden als die obersten (ältesten, Erz-)Engel an einer Stelle (9, 1) Michael, Uriel, Raphael, d. i. der heilende Engel, und Gabriel angeführt, wobei die Zahl 4 den vier Weltrichtungen des Gottesthrones entsprechen dürfte, während das 20. Kapitel sie in anderer Reihenfolge, mit anderen Befugnissen aufzählt und zwei weitere Erzengel hinzufügt: Raguel und Sariel; wieder anders wird im Kapitel 40, 9 von ihnen berichtet: abermals ist ihre Zahl vier, nur wird anstelle von Uriel ein Phanuel („Wendet euch zu Gott") genannt. Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert waren also alle diese Vorstellungen von den Engeln noch in Fluß und offenbar wurden an jeden Namen Geschichten geknüpft, die uns nicht erhalten sind. Man wird auf diese Anfänge der Engellehre besonders achten, wenn man die Bedeutung bedenkt, welche diesen Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch im Christentum und in den volkstümlichen Glaubensvorstellungen des Judentums zukommt. Hier hat sich der Drang der menschlichen Phantasie zum Märchen hin, vom reinen Monotheismus zurückgedrängt, einen Ausweg geschaffen.

Auch für die Existenz der bösen Mächte konnte, wenngleich viel schwerer, eine Andeutung den biblischen Büchern entnommen werden. Abgesehen von dem schon ganz als Person geschauten Satan (Hinderer) im Buche Hiob, wo er immerhin noch im Auftrag Gottes den Menschen durch Zufügung von Leid versucht (gegenüber dem undeutlichen Gebrauch des Wortes als Schädiger in 1. Kön. 11, 14 und 1. Chr. 21, 1), gibt es im 1. Buch Mosis (6, 4) jene „Kinder Gottes", die, vom Himmel herabgestiegen, mit irdischen Frauen sich verbanden und durch ihre riesenhaften Nachkommen Ver-

derben über die Erde brachten. Sie waren gewissermaßen die ungeratenen Engel und lehrten die Menschen Gewalttat und Bosheit. Man nannte sie später die „gefallenen“ Engel, weil man in dem von der Bibel gebrauchten Ausdruck *„Nefilim“* (Ungetüme) eine Anspielung auf das Wort *„nafal“* (fallen) sah. Auf diese Weise blieb das einheitliche monotheistische Weltbild erhalten und die Gefahr des parsischen Dualismus, der die Welt in Gut und Böse auseinanderreißt, wurde vermieden. Gott war, wie das gewaltige Wort des Jesaja lautet, der einzige, der „das Licht schafft und die Finsternis erzeugt, der Frieden bereitet und das Böse erzeugt“ (45, 7). Das ist kein beschwichtigender sondern ein höchst dramatischer Monotheismus. Aber Gottes Schicksal als Weltherrschers ist nicht abhängig oder bedingt von einem außer ihm waltenden Prinzip des Bösen. Vor diesem gesicherten Hintergrunde konnte der Glaube an Dämonen und Schädlinge und somit auch an die Kraft von Beschwörungen und magischen Zauberkräften im jüdischen Volk wuchern. Das Grausame und Gefährliche hat seit jeher die Phantasie des Menschen stärker bewegt als das Milde und Ruhige. Das Buch Henoch weiß auch an verschiedenen Stellen viel Genaueres über die gefallenen Engel, als über die guten, zu berichten. Einmal (69, 2) werden 21 der führenden bösen Engel mit Namen angeführt, dazu jedes einzelnen Missetaten und das Böse, das er die Menschen lehrte; das sechste Kapitel gibt mit den sichtbaren Konturen einer Dämonengeschichte ihre Verschwörung wieder, wie sie sich der Menschentöchter bemächtigten, wofür auch die Strafe des Weltgerichtes nicht ausbleiben werde. Aber auch jetzt schon verbüßen die Dämonen eine Strafe, indem sie in ein brennendes Tal verbannt sind.

Von dieser ersten Verurteilung erzählt nicht nur das Buch Henoch (67, 4), sondern auch ein anderes unge-

fähr gleichzeitiges apokalyptisches Buch „Die Jubiläen“ (Kap. 5), das die biblische Geschichte, in Jobeljahre eingeteilt, von der Weltschöpfung bis zum Auszug aus Ägypten paraphrasiert. Hier heißt es im 10. Kapitel, daß Gott auf Fürbitte des Geisterfürsten Mastema, des „Anklägers“, einem Zehntel der bösen Geister bewilligt habe, den Ort der Verbannung zu verlassen und die Menschen in Versuchung zu bringen. Das Böse, das schon überwunden gewesen wäre, ist in die Welt wieder eingelassen. Eine solche Auffassung nimmt die Welt realistisch und appelliert stark an den Widerstand des Menschen. Im Buch Henoch dagegen ist das Böse eine von den gefallenen Engeln vormals mitgeteilte und dann weiter überlieferte Lehre, also eine Art Lebenshaltung, die durch eine andere überwunden werden kann. Als Anführer der bösen Geister wird im Buch Henoch an einer Stelle Semjasa (69, 2), an anderen Asasel (9, 6; 10, 4 und 8) genannt, der von Gott in ein Wüstenloch verbannte gefallene Engel, dem man am Versöhnungstag mit dem Sündenbock noch alles Böse zuwarf. Jedenfalls war im ersten vorchristlichen Jahrhundert der Glaube an böse Geister in einer ungeordneten, tiefen Bewegung und zweifellos blühten damals auch die Zauber- und Abwehrkünste gegen die bösen Geister. Denn trotz des strengen Verbotes in der Tora (bes. 5. Buch Mosis 19, 10 ff.) beweisen das Neue Testament und viele Stellen in der volkstümlichen und talmudischen Literatur, wie sehr man sogar in gelehrten Kreisen an allerlei Beschwörungsmittel glaubte.

Aber die religiöse Phantasie der Juden konnte den Spekulationen über eine Engel- und Dämonenwelt nicht vollständig erliegen. Denn die geschichtliche und gesetzmäßige Überlieferung war in unabänderlichen Texten festgelegt. Die bedingungslose Bindung an ein Buch ist sicherlich für den Schwung des Denkens eine Fessel, aber das trunkene Spiel der Phantasie ist für den Glauben

nicht minder gefährlich. Das Judentum ging schon von der Zeit Esras den Weg zwischen jenen beiden Polen, bald dem einen, bald dem andern sich nähernd, und entwickelte in solcher pendelartigen Bewegung neuartige Formen. Durch zwölf Jahrhunderte können wir den bewußten Willen zu einer verbindlichen Festlegung der Glaubensüberlieferungen und der Satzungen für das Leben verfolgen. Er tritt zum erstenmal stark zutage unter Josia 621 v. Chr., erweist unter Esra 444 v. Chr. seine staatsschöpferische Kraft und vermag in der ersten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die 24 Bücher der jüdischen Bibel zu immerwährender Gültigkeit auszusondern. Kundige vollzogen die Arbeit, aber im Zublick aller und nicht selten in heftigem Streit um das Für und Wider. So wissen wir — und dies ist uns ein Anhaltspunkt für die Datierung —, daß man in den Gelehrtenversammlungen von Jabne, dem geistigen Zentrum nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, sich nicht darüber einigen konnte, ob das Liebespoem „Das Lied der Lieder" zu den heiligen Schriften gerechnet werden dürfe, bis eine hinreißende Rede Rabbi Akibas den Ausschlag gab. Die ganze Weltzeit, so sagte er, kann an Wert nicht den Tag aufwiegen, an dem das Hohelied gegeben wurde (Talmudtraktat „Jadajim" 3, 5). Auch um andere Bücher ging der Streit, so um das düstere Buch „Der Prediger" und um das grausam ausklingende Buch „Esther". Dagegen wurden viele alte Schriften trotz ihres vorbildlich monotheistischen Gehaltes, z. B. die Bücher über die makkabäische Erhebung, das Buch Judith, das Buch Tobit, die wir unter den heiligen Schriften mancher christlicher Kirchen finden, von den jüdischen Kodifikatoren abgelehnt.

Das Kriterium der Sonderung ist nicht klar. Man wird sich wahrscheinlich zumeist von dem Traditionsempfinden des Volkes haben leiten lassen. Denn der

kurz vorher lebende Geschichtschreiber Josephus Flavius berichtet bereits in einer seiner Schriften (Gegen Apion I, 8), daß die als heilig geltenden Bücher 22 an der Zahl betragen. Wenn man die Nähe der Entstehungszeit spürte, wie bei den Makkabäerbüchern oder der von Ben Sira verfaßten Spruchsammlung, oder dem Buch Judith, fehlte das Moment der Heiligkeit. So wußte man auch, daß viele, inhaltlich bedeutsame Schriften, als deren Verfasser biblische Persönlichkeiten angegeben waren, nicht alter Überlieferung angehören, sondern bei solcher Angabe einer im Altertum allenthalben beliebten literarischen Form sich bedienten. Zu Büchern dieser Art gehören die dichterisch bedeutenden „Psalmen Salomos" oder die bereits erwähnten Bücher Henoch, Esra (IV), Baruch. Es muß daher auch umgekehrt geschlossen werden, daß Bücher, wie das „Lied der Lieder" oder der „Prediger", nicht, wie man so oft hört, im Kanon Aufnahme fanden, weil sie unter dem Verfassernamen einer großen biblischen Persönlichkeit überliefert waren, sondern weil bei ihnen das Empfinden für eine heilige Überlieferung den Ausschlag gab. Es verdient übrigens vermerkt zu werden, daß sich damals das Gefühl der Heiligkeit bis zu der Forderung gesteigert hatte, man müsse sich nach Berührung der heiligen Schriften, wenn man zu profaner Beschäftigung übergehe, die Hände waschen. (Mischnatraktat „Jadajim" 3. Kap.)

Der Wille zur Kodifizierung des richtunggebenden religiösen Wissens wirkte auch nach der Festlegung des biblischen Besitzes weiter. Es sei wegen des Gesamtüberblickes über diese großartige geschichtliche Erscheinung, die sich bei einem Volk in den vielen Ländern seiner Siedlung zeigte, hier bereits kurz erwähnt, daß wenige Jahrzehnte später das sogenannte „mündliche Gesetz", worin man eine mittelbare Kundgebung Gottes und eine Durchführungsvorschrift zur

schriftlichen Tora sah, sammelte, ordnete und in einem sechsteiligen Werk aufzuzeichnen wagte. Jehuda Hanassi (der Fürst), die führende geistige Gestalt seiner Zeit, war ihr Redaktor. Man nannte die Sammlung die „andere Lehre“ oder Mischna. Sie zählt aber nicht bloß die Bestimmungen des geltenden Gewohnheitsrechtes auf, sondern trägt auch gegensätzliche Überlieferungen vor, Aussprüche der Lebensweisheit, Diskussionen, Beispiele von Rechtsfällen. Trotzdem die Mischna die Einzelheiten aller Lebensgebiete in sich einschloß, gab es viele Erklärungen zum überlieferten Recht und Erinnerungen an vorbildliche Fälle, die in ihr nicht aufgenommen waren. Auch diese Zusätze sollten durch schriftliche Aufzeichnung festgehalten werden. Man sammelte sie in einem recht umfangreichen Werk, das sich an die Einteilung der Mischna hält, aber wie schon die Bezeichnung besagt, nur eine „Tosefta“, d. h. Ergänzung, sein will. Sie dürfte ganz kurz nach der Mischna entstanden sein, wie berichtet wird, im Auftrag Jehuda Hanassis selbst.

Die Mischna wurde der Ausgangspunkt für die weiteren Wege zur Rechtsfindung in allen Vorkommnissen des sich wandelnden Lebens. Es war eine Sache großer Teile des Volkes geworden, die Lehrhäuser in Palästina und Babylonien zum Studium aufzusuchen. Es ging dabei um nichts Geringeres, als letzten Endes Gottes Willen in den Verpflichtungen des Menschen zu entsprechen. Darum wurde mit dem gleichen Glaubenseifer eine Entscheidung in aktuellen Fragen getroffen, wie man Probleme über die Behandlung von Geräten in dem längst zerstörten Tempel zu lösen suchte. Die gewaltige Sammlung der Protokolle dieser Lehrhäuser lagen um 500 n. Chr. gesichtet und als Gemara, d. h. Abschluß, zu jedem Absatz der Mischna zusammengestellt, vor. Mischna und Gemara waren das universale Lehrgebäude, das sich das Volk selbst errichtet hatte; man

nannte sie beide zusammen den T a l m u d, das Lernen schlechthin. Was es nachher an kodifizierenden Leistungen gab, waren bloß Ableitungen aus dem Talmud. Sie entsprangen nicht dem Leben, sondern der Gelehrsamkeit. Es war die freilich hohe Kunst einer Scholastik, die an systematischem Ordnen, Auswählen und Weiterschließen ihre Freude innig religiöser Art fand.

Um 150 n. Chr. war also der K a n o n der hebräischen Bibel festgelegt gewesen. Das griechische Wort Kanon stammt aus dem Hebräischen oder Phönikischen, wo es „Stab" im Sinne von „Maasstab", „Norm" bedeutet. Das sollten ja die 24 Bücher der „Schrift" für die Ordnung des Lebens sein: die absolut gültigen, von allen anderen gesonderten, heiligen Zeugnisse. Mit welcher Genauigkeit, die man nur vom religiösen Gewissen aus versteht, der Text, besonders die Tora, behütet wurde, zeigt sich an der ältesten Bibelübersetzung, deren frühester Teil wahrscheinlich unter dem Einfluß der großen Diaspora im ägyptischen Alexandrien entstanden ist. Ängstlich treu wurde der hebräische Urtext ins Griechische übertragen. Es ist wohl möglich, daß der früheste Teil unter P t o l e m ä u s II. P h i l a d e l p h u s (285—246 v. Chr.) hergestellt wurde, wie das in etwas sagenhafter Ausschmückung in dem Brief eines Juden, der sich A r i s t e a s nennt, (aus dem 2. Jahrhundert v. Chr.) erzählt wird. Ptolemäus habe 72 gelehrte Männer aus Jerusalem zu sich nach Alexandrien gebeten, die ihm für seine große Bibliothek die Bücher Mosis ins Griechische übersetzen sollten. Deshalb nannte man die (in späterer Zeit erst vollendete) griechische Übersetzung die der Siebzig, Hebdomekonta oder S e p t u a g i n t a. Durch sie lernte die griechische Kulturwelt (und mit ihr ein großer Teil der Diasporajuden) das Judentum in der ihr gewohnten Sprache kennen.

Aber auch die Juden Judäas und Babyloniens und der übrigen semitischen Sprachgebiete müssen das Be-

dürfnis empfunden haben, die heiligen Schriften in der ihnen geläufigen Umgangssprache, dem Aramäischen, zu lesen. Noch vor Zerstörung des Tempels durch die Römer war das einem Onkelos (Aquila?) zugeschriebene „Targum“ (Übersetzung) der Tora entstanden. Später kamen die anderen heiligen Schriften hinzu und auch hier wurde eine Fassung festgelegt, an die man sich mit einer ähnlichen Treue wie an die Texte der Bibel hielt, weil man in den Synagogen neben dem hebräischen Text den aramäischen verlas. Bis heute wird den meisten jüdischen Bibelausgaben das Targum Onkelos beigefügt und seine Lesung wurde zu einer religiösen Pflicht gemacht. Auch wo Onkelos in seiner Übersetzung ein wenig paraphrasiert — das geschieht am häufigsten dann, wenn er anthropomorphistisch klingende Ausdrücke vermeiden will — ist ein einziger klarer Urwortlaut der Vorlage unbezweifelbar. Als gar der Kirchenvater Hieronymus im vierten christlichen Jahrhundert die lateinische Übersetzung herstellte, die als Vulgata offiziellen kirchlichen Charakter erhalten hat, konnte er mit Genugtuung sagen, daß er auf die eine „hebräische Wahrhaftigkeit“ zurückgegangen sei. Das war auch im wortmäßigen Sinn gemeint.

Es gab eben seit altersher eine Gruppe von Menschen, die mit großartigem Gedächtnis ausgestattet, aufs peinlichste die Überlieferung des Textes überwachten. Man nannte sie die „Überlieferer“, Massoreten. Sie verzeichneten sogar alle die Fälle, in denen eine Unvollkommenheit in der Aufzeichnung der Buchstaben überliefert war und duldeten nicht, daß die richtigen Buchstaben eingesetzt würden. An den Rand der Texte schrieben sie, wie die überlieferte Lesung zu lauten habe. Denn wer kennt die verborgene Absicht dieser Abweichung von der gewöhnlichen Lesart? Dank dieser masoretischen Treue zur Form eines heiligen In-

haltes hat sich für synagogale Zwecke bis heute auch die antike Art des Buches als einer Rolle erhalten. Eine einzige Unklarheit bei einem Buchstaben, eine kleinste Verschreibung macht die ganze Rolle zum religiösen Gebrauch ungeeignet. Darum sind seit uralter Zeit dem Schreiber strengste Gesetze aufgetragen; nicht nur Kunstfertigkeit und Kenntnisse werden von ihm verlangt, sondern eine besondere innere Sammlung.

Die „heiligen Schriften" wurden schon zur Zeit der Kanonisierung in drei Gruppen eingeteilt. Wir hören davon zum erstenmal in dem Vorwort, das der Enkel des hebräischen Spruchdichters Ben Sira zur griechischen Übersetzung der Sprüche um das Jahr 130 n. Chr. schrieb. Sein Großvater, sagt er, habe sich dem Studium der „Lehre (d. i. die übliche Wiedergabe von Tora), der Propheten und der anderen Schriften der Vorfahren gewidmet". So heißt noch heute die hebräische Bibel bei den Juden: *Tora Nebiim u-Chetubim;* in abgekürzter Form: *T(e)N(a)Ch.* Diese Einteilung bedeutet nicht nur eine zeitliche Ordnung sondern eine nach dem Grad der Heiligkeit. Die Tora gilt als Wort Gottes, das unmittelbar Moses übergeben wurde. Die zweite Gruppe umfaßt die Bücher der Propheten, d. h. derjenigen Männer, an die durch Visionen, Eingebungen, Boten der Auftrag Gottes erging und die alle diese religiösen Erfahrungen selbst aufschrieben oder Schreibern diktierten; man unterscheidet die „frühen Propheten" (Josua, Richter, 2 Bücher Samuel, 2 Bücher Könige — die Septuaginta zählte auch die Bücher Samuel als ein Buch der Könige auf, so daß hier ihre Zahl drei ist —) von den „späteren": zu diesen gehören die drei großen Prophetenbücher Jesaja, Jeremia, Ezechiel, sowie die 12 kleinen Prophetenbücher. In die dritte Gruppe gehören alle übrigen „heiligen" Schriften (Hagiographen), deren Verfasser von göttlichem Geist ergriffen waren, als sie den Text aufzeichneten; diese

Schriften umfassen drei Arten: Dichtungen (Psalmen, Sprüche, Hiob), die fünf „Rollen“ die an fünf Festen verlesen werden (Hohelied, Ruth, Klagelieder des Jeremia, Prediger, Esther), und drei historische Bücher (Daniel, Esra, Nehemia, 2 Bücher der Chronik). Die Zusammenstellung der „Rollen“ ist deutlich synagogalen Bedürfnissen angepaßt und nicht vor Zerstörung des zweiten Tempels (70 n. Chr.) anzusetzen. Die christliche Kirche hält an einer teilweise andern Anordnung fest; so z. B. gehört Daniel als vierter zu den großen Propheten und das Buch Ruth folgt unmittelbar auf das Buch der Richter. Das hat sicherlich religiöse Gründe: die Erscheinung des himmlischen Menschen in den Wolken (Daniel 7, 13) war für das junge Christentum eine prophetische Verkündigung wichtigster Art und das Buch Ruth war ein Dokument für das Geschlechtsregister des davidischen Hauses, als dessen Sproß Jesus im Evangelium Matthäus (1) angeführt wird.

Zu den „Büchern“, griechisch *biblia,* wie man sie seit dem Kirchenvater Chrysostomus im 5. Jahrhundert zu bezeichnen pflegte, bis man unter ihnen in singularer Zusammenfassung das Buch schlechthin verstand, gehören einige, die, wie wir schon andeuteten, inhaltsmäßig der monotheistischen Glaubensordnung zu widersprechen scheinen.

Da ist zunächst das Buch Esther mit dem märchenhaften Hintergrund des persischen Hofes, das Urbild der Vernichtungspläne gegen das in der Zerstreuung lebende jüdische Volk und seiner unverhofften Rettung, aber auch ein Buch voll von Rachegefühl gegen den schon bezwungenen Gegner. Um dieser Tatsache willen, so sagt die jüdische Tradition, habe Gott nicht gestattet, daß sein Name in dem Buche erwähnt werde. Lange Zeit wurden Zweifel erhoben, ob das Buch den heiligen Schriften überhaupt zugerechnet werden solle (babylonischer Talmudtraktat Sanhedrin 100 a). Allein

die Rache der Juden für die Ängste, in die man sie gejagt hat, ist ganz offenkundig ein an den Schluß angefügter Zusatz. Die Handlung hat in ihrem fein dramatischen Aufbau und in ihrer überraschenden Lösung nicht im geringsten jenes zusätzliche Rachegefühl zum Ziel. Durch den Sturz des Ministers Haman ist das Volk gerettet; was in der Erzählung darauf folgt, ist unplastisch und unpersönlich. Der Schluß hat auch gar keine Begründung in dem tatsächlichen Verhalten der Perser zu den Juden und man versteht, daß die Entstehung dieses biblischen Werkes, das als einziges das Schicksal der jüdischen Diaspora zum Gegenstand hat, in die Zeit der makkabäischen Befreiungskriege gegen die Griechen verlegt wird. Indes nur eben jener Schlußteil mit dem Gefühl des Triumphes über das zu ungehindertem Morden schon gerüstete herrschende Volk ist den Anfängen der makkabäischen Zeit angepaßt; die eigentliche Erzählung selbst deutet in keiner ihrer Situationen oder Gestalten auf diese Zeit hin, sondern ist viel älteres Gut. Es spricht die tiefe Gläubigkeit daraus, daß der verborgene Gott die Wege seines Volkes so leitet, daß auf ganz irdische Weise die Ränke der Gegner zunichte gemacht werden.

Erstaunlicher ist es, daß andere Bücher, die den monotheistischen Glauben selbst in Frage stellen, in die Bibel Aufnahme fanden. Es sind in ihrer Art glaubensphilosophische Schriften, die zwar nicht systematisch und sachlich ein Problem erörtern, dafür aber um so unmittelbarer die Wirklichkeit persönlich erfahren lassen. Die Entstehung dieser Schriften liegt in ihrer Urform, wie ich glaube, viele Jahrhunderte zurück, aber ihre religiöse Problematik trat zur Zeit der Kanonisierung in der Gegenüberstellung zu anderen Büchern der Bibel besonders scharf hervor. Das aufwühlendste unter ihnen ist das Buch Hiob.

Wir wiesen bereits auf ältere Stellen in der Bibel

hin, die gegen eine ungerechte Leitung der Welt ihre anklagende Stimme erheben. „Dem Gerechten geht es schlecht, dem Frevler gut." Auf diese Formel brachte später eine talmudische Stimme*) das Problem, um dessen Lösung im Buche Hiob gerungen wird. Freilich geht es hier um die erste, schwererwiegende Hälfte jenes Satzes. Warum leidet Hiob, der tadellos Gerechte? An die Antwort einer Entlohnung im Jenseits wird nicht im entferntesten gedacht. Wir stehen auf dem Boden des reinen jüdischen Monotheismus in der vorparsischen Zeit. Auch die Beschwichtigungsversuche der Freunde Hiobs werden abgelehnt: es gebe unbewußte Vergehungen, für die einer leide, oder das Leiden sei eine Erprobung der Frömmigkeit. Die Freunde müssen um solcher Reden willen durch ein Schuldopfer entsühnt werden. Die Erkenntnis, zu der das Buch gelangt, ist diese: Es gibt keine Erklärung für das Leiden, sondern nur eine Haltung ihm gegenüber. Wer die rätselhafte Ordnung der Welt außerhalb der menschlichen Lebenskreise einmal in Ergriffenheit geahnt hat, weiß für immer, wie unzulänglich die Frage nach dem Sinn des Leidens ist; wir übersehen nicht die geringfügigsten Zusammenhänge, geschweige denn die der unermeßlichen Welt. „Ich war leichtfertig (mit meiner Anklage). Was soll ich antworten? Ich lege meine Hand an den Mund" (Hiob 40, 4). Das Leiden inmitten der Wunder des unfaßbaren Universums bedeutet, daß der Mensch um Gottes willen und aus Liebe zu ihm leidet. Es ist dies die innigste Beziehung zwischen Gott und Mensch, die der jüdische Monotheismus durchdacht und durchlebt hat.

Das Gegenstück zu Hiob ist das Buch J o n a. Es wurde in die Reihe der Propheten gestellt, trotzdem es als kleine epische Schrift ganz und gar von dem Ton

*) Vgl. bab. Talmudtraktat Brachot 7 b.

der anderen Prophetenbücher abweicht. Es geht nicht gerecht in der Welt zu, wenn der Frevelnde schließlich nicht schlechter daran sein soll als der Gerechte. Auch nach der Seite des Guten kann die Welt aus dem Gleichgewicht geraten. Das ist die Verzweiflung Jonas, seine „Betrübnis bis zum Tod". Wie bei Hiob wird auch der Blick Jonas über den Menschen hinausgelenkt und von dort her wird ihm die Antwort gegeben. Jona ärgert sich darüber, daß die ihm Schatten spendende Eintagspflanze verdorrt. Die Bewegungen der Natur lassen sich nicht mit menschlichen Maßen errechnen. Und die Welt kann nicht bestehen nach den Maßen der menschlichen Gerechtigkeit. Diese ist zwar die Vorausetzung für unsern Anteil an der Möglichkeit eines menschlichen Zusammenlebens, aber kann Gerechtigkeit genügen? Wie das Buch Hiob mit einem Schweigen, so schließt das Buch Jona mit einer Frage. In seiner tiefsten gedanklichen Einsicht gelangt der Monotheismus zu einer Demut, die vom Menschen Gerechtigkeit fordert, aber mit seinen Maßen nicht das Walten Gottes mißt.

Die Streitschrift, welche die Grundfrage des Lebens in ihrer ganzen Tiefe aufwühlt, ist „K o h e l e t" („der Prediger"). Hier wird nicht mit Gott gerungen, weder aus Verzweiflung noch aus Auflehnung; darum kommt es auch zu keinem Zwiegespräch mit ihm. Ein Mensch, der nicht gelitten, sondern genossen hat, ein schaffender, Erkenntnisse sammelnder Mensch wird bei dem Gedanken an das unabwendbare Ende alles Bestehenden von der Frage durchschauert: Wozu dies alles? Er prüft die Geschehnisse in der Welt und muß immer von neuem bekennen: Alles ist nichtig. Viele Arten von Menschen, so scheint es, haben in dieses Buch die Ergebnisse ihres Nachsinnens über das Positive des Lebens hineingefügt: der Lebensfrohe, der Fromme, der Lebensstarke, der Einsame, der Mann der Arbeit, der

Gemeinschaft, der Forschung. Allein jedesmal kehrt die Antwort wieder: Alles ist nichtig. Wie kam dieses Buch, wenngleich nach manchen Erwägungen, in die Reihe der kanonischen Schriften? War in seinem Sinn eine Lebenshaltung monotheistischer, einem überpersönlichen Ziel verantwortungsvoll zugewendeter Art überhaupt noch möglich? Die alten Meister sahen offenbar nichts Unrechtes darin, daß der Gottesfürchtige bis an die letzten Grenzen der Verneinung aller menschlichen Werte vorstoße. Die oft gehörte Ansicht, daß das Buch durch den Namen des Königs Salomo als Verfassers geschützt gewesen sei, ist, wie wir früher bereits andeuteten, durch die vom Kanon ausgeschlossenen „Psalmen Salomes" widerlegt. Ebenso ist auch die Meinung unhaltbar, als hätten gewisse „Einschübe", die wenigstens die Einhaltung der Gebote inmitten aller Ratlosigkeit forderten, das Buch gerettet. Jenen „pessimistischen" Stellen, welche die Höhepunkte des Werkes bedeuten, wird nirgends ein volles Gegengewicht gegenübergehalten. Das Gedankengut des Buches scheint sehr alt gewesen zu sein. Denn wie wir heute aus altägyptischer und altbabylonischer Literatur wissen, ist die Grundstimmung des Kohelet nicht erst unter dem Einfluß bestimmter Richtungen in der griechischen Philosophie möglich gewesen. Es war vielmehr der eine Gedanke, der seit je glaubensmäßig die Menschen aus dem Buche ansprach: daß Gott alles ist und die Welt mitsamt dem Menschen nichts.

Die Aufnahme der drei „Streitschriften" in die Bibel blieb für die Entwicklung des Monotheismus, der auf das Irdische gerichtet war, von unermeßlicher Bedeutung. Es gab dadurch keine religiöse, logische oder auch schlicht lebensmäßige Erfahrung, die nicht in vorgebildeter Form in der Bibel ausgesprochen gewesen wäre. Und da keine der Schriften eine dogmatische Antwort gibt, sondern zu einer religiösen Haltung dem Leben

gegenüber aufruft, und die den Gläubigen immer von neuem aufwühlenden Gedanken als rechtmäßig befindet und frei ausspricht, war trotz der Kanonisierung alle Voraussetzung dafür gegeben, den Glauben schöpferisch zu erhalten.

UMZÄUNENDES GESETZ UND MYSTISCHER AUFSCHWUNG

Wiederholt betonten wir, daß sich die lebendige Entwicklung der Glaubensideen in Gemeinschaften, Gruppen und Kreisen vollzog; es war mit der Festlegung der Glaubensgesetze nicht anders. Aus den Zusammenkünften der *„Sofrim"*, als deren bedeutendsten unter den frühen wir Esra kennen, entwickelte sich eine Art „Rat" und hieraus die *„Knesset ha-gdola"* (die Große Versammlung), später das *Bet-Din ha-gadol* (das Hohe Gericht), in späthellenistischer Zeit gewöhnlich als „Synhedrion" bezeichnet. Es war dies eine Versammlung von 70 „Kundigen" mit dem Vorsitzenden als 71. in zahlenmäßiger Anlehnung an die siebzig Ältesten der Tora. Die genauen Phasen der Entwicklung sind uns nicht bekannt, zumal die politischen Parteien auf die Zusammensetzung, die einmal die Zahl 120 erreicht haben soll, Einfluß hatten. Auch die Priester verstanden es, sich dieses Apparates zu bemächtigen und der Hohepriester führte den Vorsitz. Allein im Ursprung hatten die „Kundigen", die nach dem Wort Gottes Suchenden, die Entscheidung. Ein Mitglied des letzten Synhedrions in Jerusalem, Jochanan ben Sakai, erhielt die Bewilligung, aus der von den Römern belagerten Stadt fortzuziehen und in Jabne (bei Jaffa) ein „Lehrhaus" zu errichten; es war die Fortsetzung des Synhedrions und jetzt noch reiner den religiösen Fragen zugewendet. Nach seinem Muster entstanden andere Lehrhäuser im Lande und auch in Babylonien. Aber das Lehrhaus in Jabne wurde, solange es bestand, als höchste Körperschaft anerkannt. Theoretische Fragen und aktuelle Anfragen wurden in den Lehrhäusern vor aller Öffentlichkeit erörtert. Es

wurden genaue Protokolle geführt und den Entscheidungen unterwarf man sich allenthalben.

Die geistige Grundlage für das Lehrhaus, in welchem aus der ewigen Welt der Tora die Forderungen für den gegenwärtigen Augenblick abgeleitet werden sollten, war schon viel früher gelegt worden. Als der Mann, der das logische Rüstzeug für die Forschung vorbereitet hat, wird von der Überlieferung Hillel der Alte genannt. Er war etwa in den Jahren 20 v. bis 20 n. Chr. der Vorsitzende des Synhedrions gewesen und wird noch zweihundert Jahre später von Resch Lakisch, dem Oberhaupt des Lehrhauses in Tiberias, als Größter seit Esra und „Neubegründer der Tora" gerühmt (Babylonischer Talmudtraktat Sukka 20 a). Hillel war aus Babylonien nach Jerusalem gekommen, wo er sich bis zum Vorsitzenden der höchsten juristischen Körperschaft aufschwang. Er wechselte in der Leitung des Synhedrions mit Schammaj ab. Die beiden, ganz verschieden in ihrem Wesen, wurden im Bewußtsein des Volkes zu zwei Typen religiösen Verhaltens: Hillel war mild, nachgiebig, friedfertig; Schammaj streng, leidenschaftlich, kämpferisch. Unter ihren Schülern bildeten sich zwei Lager, die „Schule Hillels" und die „Schule Schammajs". Die Entscheidungen der Schule Hillels wurden für die jüdische Tradition im allgemeinen die maßgebenden, aber sie bewahrte auch die religiösen Rechtssprüche der Schule Schammajs mitsamt ihren Begründungen. Denn die zumeist unüberbrückbaren Gegensätze stammten aus der gleichen eifervollen Liebe für das Wort der Tora. In einer Legende wird erzählt, wie einmal die beiden Schulen nach langen Debatten vergeblich sich darum mühten, zu einer Einigung in einer bestimmten, widersprechend erläuterten Frage zu gelangen, bis eine himmlische Stimme von ihnen gehört wurde: „Diese wie jene sind Worte des lebendigen Gottes" (Talmudtraktat Erubin 13 b). Man beachte

übrigens, wie der Ausdruck „lebendiger Gott" in diesem Zusammenhang auf den Prozeß einer gedanklichen Vertiefung des Gottesbegriffes gegenüber der Bibel hinweist. In der Bibel (Josua 3, 10; 2. Könige 19, 4 und 16; Jesaja 37, 4 und 17; am weitesten Hosea 2, 1) wird der wahre Gott den götzenhaften Nichtsen gegenübergestellt; an unserer Stelle ist mehr gemeint: der Gott, dessen Wort so unbegreiflich und darum oft so widerspruchsvoll ist wie das Leben, das durch ihn gestaltet wird.

An der gleichen Talmudstelle wird von dem sehr seltenen Fall einer Einigung der beiden Schulen berichtet. Zweieinhalb Jahre habe sich eine Debatte darüber hingezogen, ob das Nicht-Sein dem Sein vorzuziehen sei. Man wird die Frage und die Antwort, die innerhalb eines lebenbejahenden Monotheismus ungewöhnlich klingen, aus der Zeit schwerer Verfolgungen zu erklären haben. Der Schluß, auf den man sich einigte, war dieser: Es wäre für den Menschen besser, wenn er nicht erschaffen wäre; da er aber erschaffen sei, habe er die Pflicht, sein Tun und Lassen genau zu bedenken.

Über den charakterologischen Unterschied zwischen Hillel und Schammaj blieben viele Anekdoten im Umlauf, in denen wichtiges Glaubensgut formuliert und weitergegeben wurde. So wird erzählt (Talmudtraktat Sabbat 31 a), daß ein Heide, der sich offenbar über die Fülle der jüdischen Gebote lustig machen wollte, bei Schammaj um Aufnahme ins Judentum ansuchte, falls es möglich sei, ihm, solange er auf einem Fuße stehe, die Lehren des Judentums beizubringen. Schammaj sei über diese Verhöhnung erbost gewesen und habe den Heiden aus dem Hause gejagt. Dieser habe sich nun an Hillel mit dem gleichen Anliegen gewendet, sei in sanftester Art angehört worden und habe folgende Antwort erhalten: „Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht — das ist die ganze Tora, alles

Übrige ist nur ein Erläutern; geh hin und lerne sie!“ Daraufhin sei der Heide zum Judentum übergetreten (Talmudtraktat Sabbat 31 a). Hier ist zum erstenmal und sehr deutlich aus der Gegenüberstellung zum Heidentum der Versuch gemacht, die jüdische Lehre auf eine Grundformel zu bringen. Der Satz aus dem 3. Buch Mosis (19, 18): „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ ist negativ gefaßt und dadurch wird die Grenze genau bestimmt, die im wirklichen Leben nicht verletzt werden soll. Die Verneinung wird zur Schutzwehr des Inhaltes. Die Frage nach dem „wesentlichen“ Gebot der Tora entspricht der Zeit. In den Evangelien (Matth. 22, 39; Mark. 12, 31; Luk. 10, 27) und in den Briefen des Paulus (Röm. 13, 9; Gal. 5, 14), dem Schüler von Hillels Enkel Gamaliel, kehren diese Fragen wieder und sie werden mit der gleichen Torastelle von der Nächstenliebe beantwortet. Zweifellos haben wir darin Hillels Einfluß zu sehen. Hundert Jahre hernach hat Rabbi Akiba den gleichen Satz der Tora für die „Grundlehre“ der Tora erklärt (in Bereschit Rabba, der alten Sammlung volkstümlicher Legenden und Erklärungen zum 1. Buch Mosis, 24). Das ist die Traditionslinie, die mit Hillel beginnt.

Auf ihn führt die Überlieferung (Tossefta Sanhedrin VII) die Aufstellung von sieben Denkregeln zurück, mit deren Hilfe der Text der Tora auf seinen juristischen Sinn hin erläutert, die meisten mündlichen Gesetze aus den schriftlichen abgeleitet und neue entdeckt werden können. Das früheste Beispiel für die Art, wie Hillel die Tora interpretierte — und er stieß dabei zunächst auf harten Widerstand —, bezieht sich auf reinen Tempeldienst. Der Vortag des Pessachfestes war, was kalendarisch höchst selten vorkam, auf einen Sabbat gefallen. Der Vorschrift nach (4. Buch Mosis 9, 11; 5. Buch Mosis 16, 6) mußte das Pessachlamm an der Wende des Tages zur Zeit des Sonnenunterganges, d. h.

also noch am Sabbat dargebracht werden; dann wurde es gebraten und von den Einwohnern und Pilgern in Jerusalem verzehrt. Nun war es gegen die strenge Vorschrift des Ruhetages, am Sabbat ein privates Opfer darzubringen. Hillel erklärte aber, daß das Gebot des Pessachopfers zwar den einzelnen angehe, doch als eine Forderung an die Allgemeinheit gelten müsse und von der Gemeinde dargebracht werde. Da das allsabbatlich dargebrachte Opfer als Gemeindeopfer zulässig sei, so müsse analog auch das Pessachopfer als Gemeindeopfer am Sabbat dargebracht werden. Dazu komme ein weiterer Grund: Das an jedem Sabbat geforderte Opfer werde (4. Buch Mosis 28, 10) als „tamid" d. h. ständig bezeichnet und der Begriff von „*tamid*" sei in der Tora (z. B. 2. Buch Mosis 29, 38 ff.) als „zeitgerecht" erklärt; dieser Ausdruck „zeitgerecht" werde von der Tora auch bei der Bestimmung über das Pessachopfer verwendet, woraus wieder hervorgehe, daß es wie ein „Tamid" genau zu der angegebenen Zeit darzubringen sei und nicht verschoben werden dürfe. Und schließlich: Wenn das alle sieben Tage wiederkehrende Sabbatopfer keine Entweihung des Tages bedeute, um wieviel mehr müsse die genaue Zeit des nur einmal im Jahr vorgeschriebenen Pessachopfers beobachtet werden, auch wenn der Tag auf einen Sabbat falle! Bei diesem Beispiel finden wir drei der wichtigsten Regeln Hillels gleichzeitig angewendet, die der sachlichen Vergleichung, der sprachlichen Analogie und des „Um-so-mehr"-Schlusses. Heute mag vielen der Streit um das sabbatliche Pessachopfer ganz unwesentlich erscheinen, da es weder für das glaubensmäßige noch sittliche Empfinden der Gegenwart etwas bedeuten kann. Das mindert aber nicht die denkgeschichtliche und auch rein geschichtliche Wichtigkeit des Falles. So ist die Frage nach der Geschichtlichkeit von Jesu letztem Abendmahl und nach dem Tag, ja sogar Jahr der Kreuzigung eng damit verbunden, ob

die Hillelsche Ansicht sich damals schon durchgesetzt hat; denn damals fiel den evangelischen Berichten zufolge der Vorabend des Pessachfestes auf einen Freitag, dessen letzte Stunden bereits den Sabbatsatzungen unterworfen sind. Da Jesus das Pessachmahl am Donnerstag abend einnahm, hatte sich, was einigermaßen unwahrscheinlich ist, die Entscheidung Hillels noch nicht durchgesetzt und man brachte das Opfer am Tag vorher dar, oder es liegt in den Berichten ein kalendarischer Fehler vor; tatsächlich fiel nach astronomischer Berechnung erst im Jahre 33 n. Chr., also drei Jahre später, der Vortag des Pessachfestes auf einen Freitag (vgl. J. Klausner, Jesus von Nazareth, 3. Auflage der deutschen Ausgabe S. 449).

Die Hillelschen Regeln wurden später von Ismael ben Elischa, einem sehr bedeutenden Zeitgenossen Akibas, auf 13 erweitert und bilden noch heute einen Teil der einleitenden Stücke zum täglichen Gebet. Was auf Grund dieser Regeln „ein scharfsinniger Schüler noch in später Zeit aus der Tora an Bestimmungen herausfinden wird, ist als Überlieferung des Moses vom Sinai anzusehen“ (Talmudtraktat Megilla 19b). Die religiöse Verbindlichkeit des mündlichen Gesetzes, ja der rabbinischen Verordnungen von der Tora her findet durch diese Regeln ihre Begründung. Maimonides, der führende jüdische Denker im Mittelalter, wußte die Bedeutung der Regeln nicht besser zu charakterisieren, als daß er sie selbst für eine Überlieferung des Moses vom Sinai bezeichnete (Kommentar zur Mischna 92a). Wie das Forschen in der Tora, wurde auch die Beschäftigung mit dem mündlichen Gesetz und seine Deutung für das jeweilige Leben zu einem Gottesdienst. Das war die Leistung Hillels des Alten.

Seine Regeln sollten das logische Gerippe für die Denkart des Talmuds bilden. Man hat dieser Methode vorgeworfen, daß sie oft in überspitzter Weise in Er-

gebnisse gerät, die dem Sinn der ursprünglichen Bestimmung fremd, ja entgegengesetzt sind. Wir haben von Hillel selbst ein Beispiel dafür erhalten. Im 5. Buch Mosis (15, 7 ff.) gibt es ein Gesetz, nach welchem im siebenten Jahr, dem Sabbatjahr, alle Schulden, die ein Privatmann bei einem andern gemacht hat, verfallen sollen. Es liegt nahe, daß sich manche davon abhalten ließen, kurz vor dem Eintritt des Sabbatjahres jemandem etwas zu borgen; darum heißt es ausdrücklich an der erwähnten Bibelstelle: „Hüte dich, nichtswürdigerweise in deinem Herzen zu sprechen: es naht das siebente Jahr, das Erlaßjahr, und siehst böse auf deinen Bruder, den Bedürftigen, und gibst ihm nicht." Zu Hillels Zeiten scheint die Frage für die Volkswirtschaft kritisch geworden zu sein. Da traf er eine Einführung, die in Anlehnung an ein griechisches Wort P r o s b u l genannt wurde. Der Gläubiger konnte beim öffentlichen Gericht seine Forderung anmelden, die auf solche Weise auch nach Eintritt des Sabbatjahres in Kraft blieb. Bereits die Mischna (Traktat Schebiit 10, 3) bezeichnet den Hillelschen Prosbul als Schutzwehr für die Erhaltung der vorhin zitierten biblischen Forderung, dem wirtschaftlich Schwächeren gegenüber hilfsbereit zu sein, und in einer Sammlung alter Erklärungen, die in der Schule Akibas entstanden ist, in Sifre, wird zu jener Bibelstelle ausdrücklich gesagt, Hillel habe „die Verbesserung des Prosbul eingeführt, um die Welt zu verbessern". Die biblische Bestimmung vom Erlaß der Schulden scheint zwar durch den Prosbul umgangen zu sein, in Wahrheit ist um ihren tiefern sittlichen und religiösen Sinn ein schützender Zaun errichtet worden.

Der Begriff des r e l i g i ö s e n Z a u n e s findet sich zuerst in den „Sprüchen der Väter" (1 ,1), einer wahrscheinlich kurz nach Hillel hergestellten und später immer mehr erweiterten Sammlung von Aussprüchen der führenden Männer des Synhedrions und der Lehrhäu-

ser, in historischer Folge geordnet. Die Sammlung wurde dann als eigener Traktat in die um 200 abgeschlossene Mischna aufgenommen. Hier heißt es, daß „die Männer der Großen Versammlung" (des Synhedrions) gefordert haben: „Machet einen Zaun um die Tora". In der gleichen Spruchsammlung (3, 14) erläutert Rabbi Akiba den Begriff des „Zaunes" an verschiedenen Beispielen: das Schweigen sei ein Zaun um die Weisheit, das Gelübde ein Zaun um ein Sich-Absondern; und an erster Stelle: „Die Überlieferung *(masoret)* ist ein Zaun um die Tora!" Ganz eindeutig ist unter Überlieferung die mündliche, aus der Tora ableitbare und dadurch über sie hinausreichende Lehre verstanden. Später fand man auch für die Forderung nach einem Zaun um die Tora einen Hinweis in dieser selbst und zwar im 3. Buch Mosis 18, 30, wo es heißt: „Behütet meine Hut", was so gemeint sei: Schaffet eine Hut für die Tora, die ich euch zur Hut übergeben habe (Talmudtraktat Jewamot 21 a). Die Umzäunung wuchs sich zuweilen zu einer überreichen Hecke aus, die ihr eigenes Leben führte und den wesentlichen Zweck, dem sie zu dienen hatte, verstellte. Ja, die Höhe des Zaunes, an dem man festhielt, wurde zum Maßstab für die Treue, mit der man die Tora behütete. Allein die Umzäunung sollte immer nur den innersten Sinn des Toragesetzes vor Verletzung bewahren, oft sogar, wie in dem Fall des Hillelschen Prosbul, unter Preisgabe einer wörtlichen Übernahme des Torawortes selbst. Auch für ein solches Wagnis fand man eine Anlehnung in der Bibel. Im Psalm 119 (Vers 126) heißt es: „Zeit ist es zu handeln für Gott: man hat deine Tora umgekehrt" (d. h. ins Gegenteil verkehrt) und dieser Satz wurde, was sprachlich möglich ist, so wiedergegeben: „Zeit ist es zu handeln für Gott, man muß umkehren deine Lehre." Im Hinblick auf diese Deutung vermerkte Raschi (Abkürzung für R. Salomo ben Isaak), der

berühmteste jüdische Bibelkommentator (gest. 1105), zu der Psalmstelle: „Man übertritt das Wort der Tora, um einen Zaun für Israel zu machen."

Die Verfolgung eines Gedankens dieser Art, führte dazu, die äußerste Grenze festzustellen, bei der eine „Umkehrung" endet. Im Lehrhaus zu Jabne wurde bestimmt, daß jedes Gesetz der Tora übertreten werden darf, wenn dadurch ein Leben gerettet wird, mit Ausnahme folgender Verbote, die einzuhalten sind, selbst wenn man um ihretwillen den Tod erleiden sollte: Götzendienst, Mord, Unzucht (Babylonischer Talmudtraktat Sanhedrin 64 a). Das also wurde als Minimalsatzung für ein monotheistisches Leben erkannt. Um seinetwegen sind alle anderen Gesetze als die „Hut" gegeben und alle „Zäune" sind wiederum nur dieser Hut wegen da. Zur „Verbesserung der Welt", wie man Hillels Methode kennzeichnete.

Unter den „Sprüchen der Väter" ist ein Wort Hillels von so eigenartiger, persönlicher Färbung aufbewahrt, daß man kaum annehmen kann, es sei ihm erst später zugeschrieben worden. „Wenn ich nicht für mich bin, wer ist für mich, wenn ich aber nur für mich bin, was bin ich, und wenn nicht jetzt, wann denn?" Die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft, die Verantwortung gegenüber dem Augenblick als dem einzigen uns übergebenen Anteil an der unendlichen Wirklichkeit — das alles ist auf die einfachste, im Original noch gedrungener klingende Weise formuliert. Aber zugleich schwingt in diesem repräsentativen juristisch-logischen Kopf ein m y s t i s c h e r O b e r t o n mit. Im Babylonischen Talmudtraktat Sukka (53 a) wird erzählt, daß Hillel der Alte den Toravers (2. Buch 20, 24): „An jeder Stätte, an der ich (Gott) meines Namens gedenken werde, komme ich zu dir" — das Auffallende ist die Vermengung des göttlichen und menschlichen Ich, da man doch erwartet hätte: ... an der du meines Na-

mens gedenken wirst ... — folgendermaßen erklärt habe: „Kommst du in mein Haus, komme ich in deines, kommst du nicht in mein Haus, komme ich auch nicht in deines." Und kurz zuvor wird dieses andere Wort Hillels mitgeteilt: „Wenn ich (Gott) zugegen bin, ist alles zugegen; wer ist zugegen, wenn ich nicht da bin?" Der Anteil des Menschen an der Gemeinschaft mit Gott wird für Hillel zur einzigen Wirklichkeit. Darum wird auch die Anekdote in der alten Sammlung von Erläuterungen und Glossen, dem *Midrasch Rabba*, etwas Echtes haben, daß Hillel auf seinem Gang ins Badehaus von der Seele als dem göttlichen Gast sprach, der in einem reinen Körper gehütet werden müsse (zum 3. Buch Mosis 34). Der Gedanke dürfte auf Paulus, der sonst alles Naturhafte verdammt, von Einfluß gewesen sein, da er ihn nahezu in gleicher Weise ausspricht (1 Kor. 6, 19 f.).

Wie Hillel der Alte, der aus der östlichen Diaspora Babylonien stammte und in Jerusalem lebte, die Verkörperung des Judentums ist, das sich in ungebrochener Richtung entwickelte und alles, was es von außen aufnahm, seinem Organismus einformte, so erscheint der nur um weniges jüngere Philo von Alexandrien (zwischen 20 v. und 50 n. Chr.) als der erste große Vertreter einer Glaubensgeschichte, die das Judentum in der westlichen Diaspora fast zu allen Zeiten charakterisierte: die jüdische Religion wird im Licht einer von außen her gewonnenen Weltauffassung erschaut, gedeutet und unterbaut; nicht mehr von einem zentralen Mittelpunkt aus wird Leben und Denken geordnet, sondern von zwei Brennpunkten aus, dem jüdischen und allgemeinen, nicht mehr kreisartig, sondern elliptisch. Philo war eine unmittelbare Liebe zum religiösen Judentum eigen — wir wissen auch von seiner Wallfahrt nach Jerusalem —, aber die Erweckung zum Denker verdankt er seinem Leben inmitten der helle-

nistischen Kultur. Er beeinflußte darum auch nicht die palästinensischen und babylonischen Teile des Judentums, wurde aber entscheidend für das religiöse Denken innerhalb der hellenistischen Kultur, insbesondere für das junge Christentum. Der Kirche ist auch die Erhaltung seiner Schriften zu verdanken. Trotzdem genoß Philo auch in Judäa großes Ansehen. Der zeitgenössische Historiker Josephus Flavius spricht von ihm als einem „hochberühmten Philosophen" (Altertümer XIII, 8, 1) und als die alexandrinischen Juden wegen religiöser Drangsalierungen eine Abordnung an den Kaiser Caligula nach Rom entsandten und bei diesem Anlaß die für Jerusalem besonders wichtige Frage zu erörtern war, warum man im Tempel den Kaiser nicht als Gott verehre, wußte man für die gesamte Sache des Judentums keinen bedeutenderen Sprecher zu wählen als den damals schon bejahrten Philo.

Innerhalb des hellenistischen Lebenskreises war Philo nicht der erste, der Gedanken griechischer Philosophenschulen in der jüdischen Lebenshaltung bestätigt fand. Es sei nur an das sogenannte IV. Makkabäerbuch erinnert, worin an dem Beispiel der Märtyrer Eleasar und der Mutter mit den sieben Söhnen die stoische Ablehnung der Gesetzesleugnung verherrlicht wird. Indes finden wir bei Philo zum erstenmal den Versuch, systematisch und umfassend die Berichte und Lehren der Tora auf philosophische Art zu prüfen und zu werten. Über das Wesen Gottes und seinen Zusammenhang mit der Welt hat man im palästinensischen und babylonischen Judentum nicht philosophiert; hier ging es um die Erfüllung der Gebote, um Lohn und Strafe, um die Erlösung der Menschheit zu einer Gemeinschaft des Friedens und der Gottergebenheit. Bei Philo werden alle diese Begriffe selbst zum Problem und von ihrer Erörterung wird der Glaube an die überlieferten Berichte bestimmt.

In seinen „Zwei Glaubensweisen" (Zürich 1950), einem der wichtigsten religionsphilosophischen Werke der letzten Jahrzehnte, stellt Martin Buber der griechischen *Pistis* die jüdische *Emuna* gegenüber. Jene ist der „Glaube, daß" ein bestimmter Vorgang im göttlichen Sein für das Heil des Menschen ausschlaggebend ist, diese ein Vertrauen in Gott, ein Sich-Ihm-Überantworten, ein In-Ihm-Geborgensein. Buber weist an den Texten des Neuen Testamentes nach, daß auch der Glaube Jesu reinste jüdische Emuna war und daß erst durch Paulus und das Evangelium Johannis die griechische Pistis (der auf die eine Tatsache gerichtete „Glaube, daß" Gott in einem bestimmten Zeitpunkt seinen Sohn zum Kreuzestod und dadurch zur Erlösung der Menschen ausgesendet habe) in den Monotheismus eingedrungen ist. Paulus kommt aus der griechischen Gedankenwelt und war vielleicht von dem um weniges älteren Philo beeinflußt; der Verfasser des Evangelium Johannis ist es zweifellos. Dadurch bedeutet Philo ein wichtiges Bindeglied zwischen Pistis und Emuna.

Er ist nämlich ein treuer Bekenner der Lehre Platos von den zwei Reichen, dem der Ideen und dem der Materie. Die Materie ist das Wandelbare, in Vielheit Zerfallende, Vergehende, Unvollkommene; die Ideen sind das Bestehende, Unveränderliche, Endgültige, Ewige. Die oberste aller Ideen — auch für sie gibt es eine Wertordnung — ist die des Guten; in ihr sieht Plato die höchste Gottheit, Zeus. Der Mensch hat in seiner Vernunft das Instrument, das ihn mit der Welt der Ideen verbinden kann und indem er diese erkennt, folgt er der Gottheit nach, vervollkommnet er sich, hat er Anteil am Ewigen. Diesem Rahmen konnten auch die biblischen Vorstellungen unschwer angepaßt werden und das war es, was Philo, bewegt von seiner Liebe zur Tora und zur mündlichen Überlieferung, für das allgemeine menschliche Denken leisten wollte. (Einlei-

tung zu seiner Darstellung des Lebens Mosis.) Der „hochheilige Plato“, wie er ihn einmal nennt, kam aus eigenem Nachdenken dem hochheiligen Moses nahe, der durch göttliche Offenbarung der größte Philosoph, Staatsmann und Gesetzgeber geworden ist. Aber in einem grundsätzlichen Punkte weicht Philo von Plato ab und gerade dadurch wurde er für die Zukunft bedeutsam. Für den von der Tora kommenden Monotheisten konnte Gott nicht mit einer Idee gleichgesetzt werden. Denn Gott ist der Schöpfer auch der Ideen, d. h. die Ideen sind in Gottes Vernunft, von ihm erzeugt, seine Kinder. Von Gott können wir nichts aussagen, außer daß er ist, d. h. wir können und sollen uns von ihm kein Bild machen. Er selbst, der Ewige, Vollendete, kommt auch gar nicht mit dem Stofflichen, als dem Veränderlichen, Unvollendeten, in Berührung. Aber von Gott strömen oder strahlen die Ideen aus und sie sind es, die in die Materie eindringen, sie formen und beleben. Diese Ideen sind Gottes schöpferisches „Wort“, der „Logos“. Der Ausdruck ist seit Heraklit (um 500 v. Chr.) in der griechischen Philosophie zu finden und war seinem Sinne nach auch manchen ägyptischen Lehren vertraut. Durch den Logos, wie ihn Philo auffaßte, wirkt Gott immerwährend und hat er uns erfahren lassen, was die Bestimmung des Menschen ist: sich freizumachen von dem Nur-Materiellen, dem Sinnlichen, und hinzustreben zu dem Nur-Geistigen, Göttlichen. Der Logos ist der Bote *(Angelos)*, der Sohn Gottes; die von Moses vernommene Tora ist die dem Menschen zugekehrte göttliche Vernunft. Der Grundzug der Tora ist die Beherrschung der Sinnenlust und die Hinleitung des Menschen zu seiner geistigen Bestimmung. Dies muß, wie sich aus Philos Schriften zeigt, innerhalb der griechisch-römischen Antike als der vorzüglichste Charakter der jüdischen Gesetzgebung erschienen sein. Auch bei den Griechen gab es schon seit

Jahrhunderten gewisse Philosophenschulen, wie die Kyniker, die eine Abkehr von Lust und Sinnenfreude als das echte Glück des Menschen lehrten. Sie erkannten darin den Weg, das persönliche Leid zu vermindern. Die Tora aber meinte mehr: Die Annäherung an Gott und den Beitrag eines jeden einzelnen zu den Bedingungen, die ein so ausgerichtetes Leben in der Gemeinschaft möglich machen.

Zur Zeit Philos dürfte es in Ägypten jüdische, eremitenartige Kreise gegeben haben, die die Abkehr von jeder Sinnenlust so weit trieben, daß sie, abgesondert von der übrigen religiösen Gemeinschaft, in höchster Bedürfnislosigkeit und besonders sexueller Enthaltsamkeit lebten. Es waren dies die Therapeuten, die den palästinensischen Essäern gedanklich sehr nahe standen. (Vgl. Goodenough, By Light, Light 1935, S. 262 ff.) Ein in Fostat bei Kairo aufgefundenes Manuskript enthält die Satzungen eines ähnlichen religiösen Bundes, der um die Zeit des Philo in Damaskus seinen Hauptsitz hatte (Segal, Haschiloach, Bd. 26). Von einer derartigen Gruppe dürften die 1947 in der judäischen Wüste aufgefundenen, bisher ältesten Bibelabschriften und unbekannten Dichtungen herrühren*). Über alle diese Gruppen haben wir nur wenig Andeutungen erhalten, aber so viel wissen wir, daß sich diese Kreise durch Buße auf das Kommen des Messias vorbereiteten. Der Logos des Philo war hingegen nicht auf den erwarteten Messias eingeschränkt, sondern das von Gott ständig ausgehende, schöpferische „Wort", der immerwährende „Mittler" zwischen Geist und Materie, der „göttliche Sohn". Das Johannesevangelium (1, 14) nennt nur Jesus das fleischgewordene Wort, den eingeborenen Sohn Gottes.

*) Einige vermuten, daß hier ein Zusammenhang mit den Ebjoniten (d. h. den Dürftigen) besteht, die in strengster Erfüllung der jüdischen Gesetze Jesus als „wahren Lehrer" anerkannten.

Das „Wort", auch das menschliche, galt in der antiken Zeit (und gilt in gewissem Sinn noch heute) als eine schöpferische Kraft, die dem Stofflichen enthoben ist, weil sie aus dem Geist stammt, und dennoch sich mit dem Stofflichen verbindet und in die stoffliche Welt hineinwirkt. In der aramäischen Bibelübersetzung wird das „Wort" in diesem Sinn eines krafttragenden Spruches mit „M e m r a" (hebr.: *Maamar,* davon Plural: *Maamarot)* wiedergegeben und dieser Ausdruck ging in das jüdische Volksbewußtsein über. In der Mischna (Traktat Abot 5, 1) heißt es, daß durch zehn „Maamarot" die Welt erschaffen wurde. Es wird auf solche Weise der Bericht der Weltschöpfung mit den „Zehn Worten" vom Sinai in Verbindung gebracht, ein Gedanke, der später von der Kabbala als Vergleich der kosmischen und moralischen Welt durchgeführt wurde. Etwas vom Logos des Philo läßt sich auch in der Vorstellung von der „S c h e c h i n a" finden, jenem „Ruhen" (dies der Wurzelsinn des Wortes), „Niederlassen" göttlicher Heiligkeit auf einer Stätte, ein dem Menschen zugekehrter Glanz Gottes. Auch hier haben wir es mit einem schwebenden Begriff zu tun, der Gott in seiner unerfaßbaren Vollkommenheit und Ferne beläßt und ihn zugleich in eine fühlbare gnädige Nähe zur Welt bringt. Dabei meint der nachbiblische Ausdruck *Schechina* etwas viel dichter mit Gott Verbundenes (wenn man das so sagen darf) als es die *„Ruach hakodesch",* „Der heilige Geist", ist, von dem es in einem Psalm (51, 13) heißt, er möge nicht vom Menschen „weggenommen" werden, oder von dem Jesaja (63, 10 und 11) sagt, er, „Der Geist Seiner Heiligkeit" *(Ruach kodscho),* sei erzürnt worden und nun rufe man nach einem Moses, der ihn zurückbrächte. Diese Vorstellungen liegen zwar in der Richtung des Philonischen Logos, aber das Moment des Auftrages als eigenen Wesens fehlt bei ihnen. Hingegen konnte Philo in den

Boten (Engeln) Gottes, von denen in der Tora und bei den Propheten so oft die Rede ist, eine Bestätigung dafür finden, daß Gott mit der irdischen Welt nicht direkt in Beziehung tritt. Auch die Verpersönlichung (Hypostase) der „Weisheit" in den Sprüchen Salomos (8, 22—30) ist eine Art Vorbild für Philos Logosbegriff; die „Weisheit" sagt von sich, sie sei bereits bei Erschaffung der Welt Gott zur Seite gestanden. Trotzdem liegt das Wesentliche des philonischen Denkprozesses darin, daß es ihm zur Frage wird, warum es ein Bindeglied zwischen dem vollkommenen Geist und dem unvollkommenen Stoff geben müsse. Und den Anstoß zu solchem Nachdenken empfing Philo von der griechischen Philosophie.

Die Kyniker, wie der dem Monotheismus sehr nahegekommene Antisthenes, ein Schüler des Sokrates, und insbesondere die Stoiker lehrten den Philo weiters, die religiösen Überlieferungen — wie das schon vor Sokrates mit den homerischen Epen geschehen war — allegorisch zu deuten. Die griechischen Philosophen sahen in den Göttermythen Bilder für Ideen des wirklichen Lebens und Symbole für Naturvorgänge. Das schien Philo der richtige Weg zu sein, den eigentlichen Sinn der Toraberichte zu erkennen und vom damaligen Denken aus den Zugang zu ihrer unvergleichlichen Größe zu zeigen.

Den Mittelpunkt seiner Deutungen bildet der Gedanke, daß die Abwendung des Menschen vom Sinnlich-Materiellen zum Geistig-Göttlichen hinführe. Der Zuruf an Abraham, das Heimatland zu verlassen: „Geh weg aus deinem Lande, dem Gebiete, in dem du geboren bist und dem Hause deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde" (1. Buch Mosis 12, 1) sei das in einem Vorgang verbildlichte Gebot, das Stoffliche zu verlassen und der von Gott gezeigten idealen Welt sich zuzuwenden. Als die Söhne Jakobs nach Ägypten, dem

Sinnbild des Materiellen, „hinabfuhren", war das ein Abstieg aus der Welt des Geistes; und die Flucht des Moses in die Wüste, ja, der Auszug aus Ägypten überhaupt ist dem wahren Sinne nach die Abkehr von der stoffgebundenen Welt hin zur freien Welt des Geistes. Auf diese Weise werden die Begebenheiten der Tora in lauter Allegorien aufgelöst und sogar die Personen als Symbole enthüllt. Sara ist die Tugend, die erst nach Überwindung des irdischen Alters in der Frische ihrer idealen Blüte erscheint, während Hagar, nachdem sie die notwendige irdische Aufgabe über Saras eigenen Wunsch erfüllt hat, Abraham zu einem Nachkommen zu verhelfen, wegen ihrer Überheblichkeit (das das Materielle dem Geiste gegenüber zu zeigen beliebt) verjagt werden muß, bis sich Gott in seiner Gnade auch ihrer annimmt. Sogar die Anordnungen für die Gegenstände und Maße des Zeltheiligtums während der Wüstenwanderung werden mit Benützung neupythagoräischer Zahlensymbole in einem übertragenen Sinn gedeutet und die Zeremonialgesetze auf ihren kosmischen Zweck hin durchleuchtet. Durch die allegorische Deutung sollte aber nicht die wörtliche Auffassung des Toratextes überwunden werden. Philo war für genaue Einhaltung der Zeremonialgesetze, die allerdings damals nicht den Umfang wie in den späteren Generationen erreicht hatten. (Die für die Speisegesetze grundlegende Scheidung zwischen fleischigen und milchigen Speisen erwähnt er nicht und scheint sie auch nicht zu kennen.) Er wollte den philosophischen Untergrund der Tora darlegen, damit man auch die oberste Fläche mit echter Überzeugung liebe.

In der allegoristischen Deutung dürfte Philo auch im Judentum bereits Vorläufer gehabt haben. Die wahrscheinlich durch Prediger in Schwung gekommene Auslegung des Toratextes fand in den später gesammelten Midraschim, den legendenartigen Umrankungen

zur Bibel, ihren Niederschlag. Aus Zitaten bei Philo wissen wir, daß derartige Midraschim ihm bekannt gewesen sind. Und er fügt den alten eigene neue hinzu. Auch der um weniges jüngere Paulus bedient sich solcher eigenen allegorischen Erklärungen in Briefen und Predigten. Man denke daran, wie Paulus (Galater 4, 22 ff.) gerade auch in den Gestalten von Sara und Hagar seine Anschauung über die zwei Testamente darlegt: Hagar, deren Namen er mit dem semitischen Wort für Felsen oder Berg in Zusammenhang bringt, bedeute den Sinai, während mit Sara, wörtlich etwa Fürstin, Freie, das vom Gesetz freie himmlische Jerusalem gemeint sei. Paulus knüpft an eine bereits gangbare Methode an. Der in der talmudischen Literatur geläufige Ausdruck *„Pschat"* für den schlichten Sinn des überlieferten Textes und der Ausdruck *„Drasch"* für die am Text versuchte Ausdeutung werden auch Philo vertraut gewesen sein.

Das Neue aber bei Philo ist, daß von einer außerhalb des Judentums angeregten Betrachtungsweise die Gesamtheit der jüdischen Überlieferung durchdacht wird. Bisher war die jüdische Religion nur mit anderen Religionen verglichen worden, jetzt wird methodisch wissenschaftliches Denken auf das jüdische religiöse Erbe angewendet. Wir haben zum erstenmal auf jüdischem Gebiet eine Religionsphilosophie vor uns. Über ihre beiden Pole, Gott und Mensch, sowie über die Spannung zwischen beiden werden weittragende Aussagen gemacht.

Von Gott können keine Eigenschaften ausgesagt werden, denn das hieße ihn eingrenzen. Man könne nur sagen, daß ihm Existenz zukomme. Aus den beiden Bezeichnungen, die für das göttliche Sein in der Tora zu finden sind, dem Tetragramm *(JHWH)*, das *Adonai*, in der griechischen Bibelübersetzung *Kyrios* (Herr), ausgesprochen wurde, und der andern Bezeichnung *Elohim*,

dem richtenden Gott, leitet Philo zwei Äußerungen der Gottheit ab: die schöpferische Macht *„dynamis pojetiké)* und die königliche Macht *(dynamis basiliké)*. Sie werden dem menschlichen Geist durch den Logos offenbar. Von der ersteren geht die Gnade aus, von der letzteren das Gesetz, das in Geboten und Verboten dem Menschen gegeben ist. Die Symbole jener göttlichen Doppelmacht sind die beiden Cherubim, die schützenden Gestalten zu beiden Seiten der Lade. Die Urbilder der Cherubim waren gegenüber dem Eingang zum Paradies als Wächter aufgestellt worden und zwischen ihnen war das flammende Schwert.

Was die Philosophen durch eigenes Nachdenken erkannt haben, daß sich der Mensch von den Fesseln der Sinnlichkeit und Leidenschaft frei machen müsse, das habe die Tora als göttlichen Willen offenbart und dazu den Weg durch ihre Anweisungen bereitet. Ein Gebot, wie es im 5. Buch Mosis 23, 8 gegeben ist: „Den Ägypter sollst du nicht verabscheuen", verlange die Überwindung des natürlichen Hasses gegen den, der uns unterdrückt, „Die Menschenliebe, sagt Philo zu dieser Stelle (De Virtutibus — De Caritate, Ausg. Cohn-Wendland II, 106), muß den Feindeshaß in uns überwinden." Diese Folgerung zog Philo aus den jüdischen Gesetzen, noch ehe das Christentum in Erscheinung getreten war.

Die Schulung im systematischen begrifflichen Denken, die Philo sogar bei seinen überspitzten allegorischen Deutungen bewies, hemmte die tiefere Schicht eines Wesens nicht, sich dem Aufschwung zum Göttlichen in mystischer Weise hinzugeben. Er bezeichnet seelische Zustände dieser Art als „nüchterne Trunkenheit" und sieht in ihnen die psychologische Seite des Prophetentums. In seinen Schriften finden sich an vereinzelten Stellen Erinnerungen an eigene Erlebnisse solcher Mystik, die viel geheimnisvoller anmuten als die von Hillel überlieferten Äußerungen. So erfuhr er die Deu-

tung über die Cherubim, von der vorhin die Rede war, in einem trunkenen Erlebnis.

„Einst hörte ich in meiner Seele, die häufig göttliche Eingebungen über Dinge zu empfangen pflegt, die ich nicht zu deuten weiß, eine höhere Auslegung (über das Wesen der Cherubim), die ich mitteilen möchte, soweit ich mich noch recht daran entsinne. Die Stimme sagte mir, in dem Einen wahren Gott seien zwar oberste und erste Kräfte: die Allgüte und die Allmacht. Durch die Allgüte ist das All geschaffen, durch die Allmacht wird die Schöpfung beherrscht. Das Dritte aber und Vermittelnde zwischen beiden ist der Logos (die Vernunft). Denn durch den Logos ist Gott sowohl herrschend als gütig. Die Cherubim sind die Symbole der beiden Kräfte, der Herrschaft und der Güte; das flammende Schwert aber (zwischen ihnen) ist das Symbol des Logos (der Vernunft). Etwas schnell Bewegliches und Heißes ist nämlich der Logos und besonders der Logos der letzten Ursache (Gottes), weil der Logos früher als alles andere da war und vor allem mit Denkkraft begabt alles überstrahlt ... Erkenne zugleich, daß jene unvergänglichen Kräfte Gottes miteinander verbunden und vermengt sind, indem Gott in den Äußerungen seiner Güte zugleich in der Würde seiner Herrschaft erscheint und in den Äußerungen seiner Herrschaft seine Güte zeigt ... Das flammende Schwert aber wird erwähnt, weil an alle Tugenden (die aus der Erkenntnis von Gottes Herrschaft und Güte entstehen) der heiß und feurig verfahrende göttliche Logos sich anschließen muß, der niemals aufhört, sich eilig zu bewegen, zum Schutz des Edlen und zur Vertreibung des Unedlen." (Über die Cherubim 27 ff.)

Das Beieinander von freiem Denken und mystischer Gebundenheit übte auf die hellenistische Welt, die sich dem jüdischen Monotheismus aufgetan hatte, eine tiefe Wirkung. Das beweisen das Neue Testament im Evangelium Johannis und noch nach Jahrhunderten ein Denker wie Plotin (gest. 270 n. Chr.), der von dem jüdischen Philosophen seines Heimatlandes die Lehre von der Ausstrahlung (Emanation) Gottes durch den Logos übernahm und den Gedanken des Aufschwunges zu Gott durch die Sehnsucht nach dem Urquell des Geistes. Auf dem Wege über Plotin, der alle Richtungen des mystischen Denkens bis tief in die Neuzeit beeinflußt hat, — Hegel sieht in den alexandrinischen Neuplatonikern, wie man den an Plotin sich anschließenden Kreis nennt, die Blüte der Philosophie überhaupt — dürften die philonischen Gedanken mit allen ihren Widersprüchen und doch mit ihrem starken Gotteserlebnis in die jüdische Mystik der Kabbala eingedrungen sein. Das palästinensische Judentum selbst stand zur Zeit Philos noch auf einer andern Stufe des religiösen Glaubens.

Auch hier gab es, wie wir sahen, das Neben- und Ineinander von verstandesmäßigem Denken und von mystischem Aufschwung. Nur war das erstere vollständig auf die Beschäftigung mit dem überlieferten Wortlaut der Bibel sowie auf die juristische Einhaltung und Umzäunung seines Inhaltes gerichtet. Sowohl die juristische als auch die mystische Seite der religiösen Suche fanden ihre ausgeprägte Form in Gruppen, die seit den Tagen des Esra bestanden. Eine derartige Gruppe waren die früher bereits erwähnten Sofrim, die Textgelehrten, denen frühzeitig die Gemeinschaft der „Chassidim", der „Frommen" schlechthin, gegenüberstand. Es war dies nicht ein Gegensatz des Glaubens, sondern der verschiedenen Betonung jener beiden Tendenzen im religiösen Lebensrhythmus. Über die

Chassidäer haben wir nur spärliche Andeutungen bei Josephus Flavius, in den Makkabäerbüchern und im Talmud erhalten. Gewagt wäre es, die Bezeichnung der Frommen überhaupt, z. B. in einigen Psalmen, auf die Chassidäer im engern Sinn zu beziehen. Historisch gesehen, können sie uns als Fortsetzer der alten Prophetengruppen erscheinen. Auch sie stellen zunächst eine geistige Bewegung dar. Erst als der persischen Zeit die griechische folgte und im 2. vorchristlichen Jahrhundert in weiten und höchsten Kreisen der Juden die Abkehr von der Tradition und die Hinwendung zum Hellenismus immer stärker wurden, sahen die Chassidäer auch eine politische Aufgabe vor sich. An ihnen fand Juda Makkabi in dem Kampfe gegen die Syro-Griechen eine wichtige geistige Stütze.

Die Erinnerung an eine mystische Übung der Chassidäer, die offensichtlich als etwas Eigenartiges empfunden wurde, hat sich in der Mischna (Traktat Brachot 5, 1) erhalten: „Die früheren Chassidäer — der Zusatz „die früheren" zeigt, daß in der Tat eine ganz bestimmte Gruppe von „Frommen" gemeint ist — pflegen vor dem Gebete eine Stunde lang in Schweigen zu verharren, um sich innerlich auf Gott zu konzentrieren. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß in ihnen noch die Kraft war, das Erlebnis einer einmaligen historischen Begebenheit zu einer dauernden religiösen Einrichtung umzuwandeln. Sie, so scheint es, haben die Feier der Tempelweihe im Jahre 165 v. Chr. nach der Wiedereroberung des Heiligtums als Chanuka-Fest eingesetzt. Wenige Jahre darauf entfremdeten sie sich — allerdings nur für kurze Zeit — den Makkabäern, denen das Politische und Militärische über das Religiöse ging. Danach ist zu verstehen, daß im Mittelpunkt des Festes nicht die Siegestat Juda Makkabis steht, sondern das Entzünden des Lichtes in dem vom Götzenaltar befreiten Tempel. Die Legende, die er-

zählt, wie man auf der Suche nach zulässigem Brennstoff für den Tempelleuchter endlich ein mit dem Siegel des Hohepriesters versehenes Ölkrüglein gefunden habe, dessen Inhalt nur für die Lichter eines Tages genügte, aber durch ein Wunder für acht Tage hinreichte, bis neues Öl vorschriftsmäßig hergestellt werden konnte, diese Legende dürfte später entstanden sein; denn sie wird nicht in den Makkabäerbüchern und auch nicht im Talmud, sondern zum erstenmal in der jedenfalls vortalmudischen „Fastenrolle" (Megilat taanit Kap. 9) erzählt. Trotzdem wird auch durch die Legende deutlich, daß das Wesentliche des Festes bereits in seiner Anlage die Tempelreinigung und nicht das große politische Ereignis gewesen ist, genau so, wie es den Chassidäern erschienen sein mußte. Die Tat und Gestalt Juda Makkabis wurde nicht mehr vom reinen religiösen Empfinden rezipiert und auch die Makkabäerbücher blieben außerhalb des biblischen Kanons.

Die Beachtung der Kräfte, die Geschichte in Religion umzuwandeln vermögen, erklärt auch, daß das übermütig heitere Fest des „Purim" (Los- oder Hamanfest) in vormakkabäische Zeit verlegt werden muß, was wir schon oben für den Hauptteil des Buches Esther annahmen. Denn hier sind die geschichtlichen Begebenheiten, wenn wir sie auch nicht genau identifizieren können, in natürlicher Wirklichkeit vor uns hingestellt und erfüllen den Inhalt und die Symbolik des Festes; Menschen Schicksale konnten noch ins Religiöse gewendet werden. Die Makkabäer selbst wollten zur Erinnerung an den Sieg über den syrischen Feldherrn Nikanor (161 v. Chr.) den „Tag des Nikanor" als dauernde Feier einsetzen, aber diese ging nach wenigen Jahren spurlos in dem unmittelbar darauffolgenden Purimtag auf.

Allerdings gibt es noch einen religiösen Erinnerungstag, der mit einem viel spätern Ereignis als es

die Makkabäersiege waren, zusammenhängt: es ist dies der dunkelste Tag des religiösen jüdischen Jahres, der „Tischa be-Ab“ (der 9. des Sommermonates Ab), an dem im Jahre 70 n. Chr. der Tempel zerstört wurde. Auch dieses Ereignis ist restlos im Religiösen aufgegangen und dabei blieb alles Religiöse an ihm, Rituales und Symbolisches, nationale Geschichte. Indes war dieser Tag nichts anderes als eine Verstärkung des Tages, an dem man um den Verlust des ersten Tempels (586 v. Chr.) trauerte. Dieser ältere Trauertag, an dem die Jeremias zugeschriebenen Klagelieder in den religiösen Gruppen verlesen wurden, bestand schon im babylonischen Exil (Sacharja 7, 5). Man setzte die beiden Trauertage, die urprünglich nicht genau zusammenfielen, auf den Tag der Zerstörung des Zweiten Tempels an und brachte auch die auf den älteren „Tischa be-Ab“ vorbereitenden Trauertage — den 10. des Monates Tebet, als den Beginn der Belagerung Jerusalems unter Nebukadnezar, und den 17. des Monates Tammus, an dem die Mauern der Stadt durchbrochen wurden, — mit Ereignissen der Belagerung unter Titus in Parallele. Der 9. Ab und seine „Vorboten“ hatten also ein genaues Vorbild, mit dem man sein neues religiöses Leid vereinte.

Der durch die makkabäische Bewegung wiedererstandene unabhängige Staat gab den religiösen Menschen neue Antriebe, um das besondere geistige Antlitz Judäas zu formen,. Die Chassidäer gingen in den weit politischer gerichteten Pharisäern auf, die sich in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts bildeten und mit streitbarer Betonung als die Gruppe der „Abgesonderten“ (*„Peruschim“*) bezeichneten. Man hat in neuester Zeit das weithin übliche, absprechende Urteil über die Pharisäer, das vor allem auf polemische Stellen in den Evangelien zurückzuführen ist, vielfach geändert, besonders seitdem sich R. Tra-

vers Herford der arg Verkannten angenommen hat. Doch soll vermerkt werden, daß es schon im alten jüdischen Schrifttum kritische Stimmen gab, die gegen Auswüchse des Pharisäertums laut wurden. So finden wir im Talmud (Babylonischer Traktat Sota 22 b, Jerusalemitischer Traktat Sota 5, 7 und Jerusalemitischer Traktat Brachot 9, 14 b) eine charakterologisch bemerkenswerte Unterscheidung verschiendener Arten von Pharisäern. Die zuletzt erwähnte Stelle lautet:

Sieben Pharisäer gibt es: den Schulter-Pharisäer, der vor aller Welt seine Frömmigkeit zur Schau trägt, den Nachlese-Pharisäer, der immer noch ein Gebot zu erfüllen zu müssen meint, den Ausgleich-Pharisäer, der gute und böse Handlungen verrechnet, indem er Sünden begeht und danach Gebote erfüllt, den Sparsamkeits-Pharisäer, der damit prahlt, sich alles abzusparen, um gute Werke zu verrichten, den Schuld-Pharisäer, der die Leute auffordert, ihm die von ihm begangenen Sünden anzugeben; aber dann den Pharisäer, der das Gute aus Furcht vor Gott tut wie Hiob, und den Pharisäer, der das Gute aus Liebe zu Gott tut wie Abraham.

(In der Übersetzung Leo Baecks, „Die Pharisäer“ S. 82, Berlin 1934.)

Hier wird die vielfältige Scheinheiligkeit aufgedeckt, die sich in jede wachsende Bewegung einschleicht. Aber gerade die zuletzt erwähnten positiven Typen bieten einen Hinweis auf das pharisäische Ideal, das noch die Kraft des Ursprungs spüren läßt. Die Quellen nämlich, aus denen wir eine direkte Kenntnis über die Anfänge der Bewegung schöpfen, sind sehr spärlich. Die verhältnismäßig ausführlichsten Mitteilungen verdanken wir dem jüdischen Historiker Josephus Flavius aus dem ersten christlichen Jahrhundert. Nur spricht er von

den Pharisäern wie von einer philosophischen Schule der spätgriechischen Zeit und behandelt darum besonders die Anschauung von dem Zusammenhang des Willens mit der Glückseligkeit. (Jüdische Altertümer XIII, 5, 9.) Wie aber die vorhin zitierte Charakteristik beweist, ging es den echten Pharisäern um das Gute aus Liebe zu Gott. Nun wissen wir, daß sie mit der Gruppe der Chassidäer eng zusammenhingen und darum wird die Liebe zu Gott in einem besondern mystischen Sinne zu verstehen sein. Wir erfahren darüber etwas aus einem späteren, immerhin nicht allzujungen Ausspruch, der im Namen des Rabbi Chanina ben Teradjon (um 130 n. Chr.) überliefert ist: „Wenn zwei beisammensitzen und zwischen ihnen werden Worte der Tora gewechselt, dann weilt bei ihnen die Schechina (etwa die Glorie Gottes) ... es ist dies sogar der Lohn des einzelnen, der dasitzt und sich mit der Tora beschäftigt" (Mischnatraktat „Sprüche der Väter" 3, 3). An eben dieser Stelle wird wenige Sätze weiter (3, 7) eine Überlieferung des Rabbi Chalafta aus der gleichen Zeit verzeichnet: Wenn zehn Menschen beisammensitzen und sich mit der Tora befassen, weile unter ihnen die Schechina, ja bei fünf, bei drei, bei zweien, bei einem. Wie bei dem ersten werden auch beim zweiten Ausspruch Verse der Bibel für jeden einzelnen Fall zur Begründung herangezogen. Bezeichnenderweise sind das bei beiden Rabbis verschiedene Verse. Es war also der Glaube, durch die Beschäftigung mit den Worten der Tora die Schechina an sich zu ziehen, das Primäre, wofür man immer andere Verankerungen in der Schrift suchte und entdeckte. Im Talmudtraktat Brachot (6 a) wird der Ausspruch des Rabbi Chalafta seinem Zeitgenossen Rabbi Jizchak in den Mund gelegt, ein Beweis, daß hier nicht die persönliche Ansicht eines Lehrers, sondern ein alter pharisäischer Gedanke überliefert ist; nur seine Begründung

durch Bibelverse übernahm man von verschiedenen Lehrern in verschiedener Weise.

Die erste Anspielung auf das Wort „Schechina" mit seinem Sinn des göttlichen Wohnens und Ruhens findet sich im 2. Buch Mosis (24, 16): „Die Herrlichkeit Gottes ruhte auf dem Sinai", und dann insbesondere im 5. Buch (12, 5), wo die Rede von der erwählten Stätte der Gottesverehrung ist, „daß Sein Name dort ruhe". Mit dem Wort „Mischkan" (Wohnstatt) wurde schon in der Tora das Zelt mit der Lade, also das Heiligtum, bezeichnet und in den Psalmen (besonders deutlich 132, 5), der Tempel. Daß aber durch die Beschäftigung mit den Worten der Tora Gott in die Gemeinschaft der Menschen gezogen wird, das ist der Glaube, den wir vor der pharisäischen Zeit nicht finden, dann aber in reichem Maße. Der ganze Auftrieb der pharisäischen Bewegung wird hier spürbar: der Tempel mit seinem Opferdienst hat nicht das einzige Privileg, den Menschen die Nähe Gottes erfahren zu lassen. Es klingt geradezu wie ein Gegensatz zum Zweiten Tempel, wenn ein Pharisäer offen ausspricht, die „Schechina" habe nur im Ersten Tempel geweilt, da der Zweite von Kyros aus weiter Ferne bloß als künstlerischer Bau ausgeführt worden sei (Babylonischer Talmudtraktat Joma 9 b).

Die Schechina-Mystik der Pharisäer, die zwar der Gebet-Mystik der Chassidäer nahe kam, muß doch als etwas Neuartiges erschienen sein. Es hat sich dafür ein sehr altes Zeugnis erhalten. Rabbi Gamaliel, den auch Paulus mit Stolz als seinen pharisäischen Lehrer nennt, wurde einmal von einem Mann anderer religiöser Richtung spöttisch gefragt: „Wieviele ‚Schechinas' gibt es, wenn, wie ihr behauptet, unter je zehn Personen die ‚Schechina' weilt?" (Jerusalemitischer Talmudtraktat Sanhedrin 39 a).

Aber bei allem Aufschwung des Menschen zur Sche-

china war ein Aufgehen in ihr, also eine richtige unio mystica, wie wir sie bei anderen mystischen Bewegungen finden, innerhalb des strengen jüdischen Monotheismus unmöglich, da Schöpfer und Geschöpf voneinander wesenhaft geschieden bleiben. Einer der führenden Gelehrten zur Zeit Akibas, R. Jose, wagte zu behaupten, daß die Schechina sich überhaupt nicht auf dem Sinai (nämlich bis zu einer unmittelbaren Berührung) niedergelassen habe, daß Moses und Elia niemals bis in den Himmel selbst hinaufgestiegen seien, sondern daß immer ein Abstand zwischen der Schechina und dem Irdischen geblieben sei (Babylonischer Talmudtraktat Sukka 5 a). Demgegenüber mußte aber auch der Gedanke von der Unendlichkeit Gottes zu seinem Rechte kommen und eine andere pharisäische Stimme lautet: Die Schechina ist überall (Babylonischer Talmudtraktat Baba bithra 25 a). Von einer Verschmelzung mit der Schechina ist freilich auch hier nicht die Rede. Die pharisäische Mystik bleibt immer nur eine Mystik der Nähe.

Diese Mystik war aber — und das ist das Entscheidende — an das Wort der als heilig überlieferten Schriften, vor allem der Tora, gebunden. Dadurch wurden die Pharisäer nicht bloß die Fortsetzer der Chassidäer, sondern auch der gelehrten Sofrim. Aus der Gewissenhaftigkeit, mit der das Wort behütet wurde, ergab sich für die Pharisäer die Sorge um seine rechte Deutung. Die mündliche Überlieferung ergänzte die Auslegung des Wortes, die Diskussion selbst war eine religiöse Tat. Das Gelehrtentum der Pharisäer war ihre Gemeinschaft mit der Schechina. Aus der Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Wortes erklärt sich die pharisäische Forderung nach dem „Zaun um die Tora". Wenn es in der Bergpredigt Jesu heißt: „Es ist euch gesagt worden ..., ich aber sage euch ...", so ist dies genau die Methode des pharisäischen Denkens. Das „Aber" des zweiten Teiles steht nicht im Gegensatz zum ersten,

sondern meint die genügend weite Umzäunung um das richtig zu behütende Gebot. Die harten Worte Jesu gegen die Pharisäer sollten die Unaufrichtigen unter ihnen treffen. König Alexander Jannaj, ein Gegner der Pharisäer, sagte (76 v. Chr.) auf dem Sterbebette zu seiner Frau Salome-Alexandra: „Fürchte dich weder vor den Pharisäern noch vor den Nicht-Pharisäern, sondern hüte dich vor den Scheinheiligen, die den Pharisäern ähnlich tun“ (Babylonischer Talmudtraktat Sota 22 b). Man muß eine jede Bewegung nach ihren reinen Typen beurteilen. Der Historiker Josephus Flavius stellt ihnen das Zeugnis aus, daß sie „gütig untereinander sind und zum Wohl der Gesamtheit die Eintracht hochhalten“ (Jüdischer Krieg II, 8, 14), daß sie „bescheiden leben, keine Verweichlichung kennen und vernünftiger Überlegung folgen“ (Altertümer XVIII, 1, 3). Damit erklärt Josephus auch das große Ansehen, das sie, die Gelehrten, beim Volke genossen. „Alle im Lande legen für sie ein Zeugnis der Vortrefflichkeit ab, denn man ist überzeugt, daß sie in Wort und Tat nur das Beste wollen“ (ebd.).

Für seine im griechischen Denken geschulten Leser hat Josephus einen wichtigen Punkt der pharisäischen Lebensanschauung besonders hervorgehoben: die Frage der Willensfreiheit. Die Pharisäer haben als erste im Judentum die Dialektik des Willensproblems erkannt. Gott — so erklärt Josephus an der zuletzt angeführten Stelle — bestimme zwar das Geschick der Menschen, aber er lasse Bestimmung und Vernunft so zusammenwirken, daß sich jeder frei entscheiden könne. Schlichter klingt es in der Formulierung des Pharisäers R. Chanina: „Alles ist in Gottes Hand mit Ausnahme der Gottesfurcht“, d. h. der Ehrfurcht vor dem Wort Gottes, um ihm zu entsprechen (Babylonischer Talmudtraktat Berachot 33 b), oder in der Fassung des Rabbi Akiba: „Alles ist vorgesehen, aber die freie

Wahl ist gegeben" (Sprüche der Väter 3, 16). Durch die Freiheit der Willensentscheidung tritt der Mensch als Schöpfer in die Gemeinschaft mit der Schechina, wenn er sich an das Wort Gottes hält. Die Gebundenheit an das Wort wird durch die Mystik zur Freiheit und der mystische Aufschwung durch die Treue zum Wort an die Wirklichkeit gebunden. Das ist der Doppelaspekt der pharisäischen Existenz. Man hat gewöhnlich nur ihre Gebundenheit an das Wort beachtet. Wie wäre aber ohne die zweite Seite ihr demütiger Eifer, ihr Märtyrertum, ihre endgültige Anerkennung im Judentum der nachfolgenden Jahrhunderte zu erklären?

Von dem pharisäischen Willensgedanken aus ist auch Paulus zu verstehen. Er hat die dialektische Situation des menschlichen Willens schärfer, schmerzlicher, tragischer erfahren als andere Pharisäer. Darum erscheinen bei ihm Realismus und Mystik noch stärker herausgestellt und darum sind seine Reden und Briefe voller, zuinnerst erlebter Paradoxien. „Das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich", ruft er im Römerbrief (7, 19) aus und kurz darauf: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes!" Schließlich löschte er in seiner Verzweiflung Willen und Wort aus und überantwortete sich mit seiner Sündhaftigkeit als Mensch dem Logos-Messias, dem gekreuzigten Christus. Damit hatte er allerdings das Fundament des Judentums gesprengt.

Die realistische Seite ihres Wesens ließ die Pharisäer auch in Zeiten der nationalen Bedrängnis dem politischen Leben zugewendet sein. Nur eine kleine Gruppe unter ihnen, die Zeloten, die Eiferer, wurden fast vollständig von der politischen Leidenschaft ergriffen. Aber bis tief ins erste christliche Jahrhundert waren den Pharisäern ihre religiösen Gegner, die Sadduzäer, weit überlegen. Ihr Name leitet sich wahrscheinlich von einem führenden Mann des Priesterge-

schlechtes Zadduk her, jedenfalls gehörten ihnen die im Staat herrschenden Kreise, die Könige, die Beamten und die Priester an. Die Sudduzäer hatten für die Mystik der Pharisäer nichts übrig, sie anerkannten keine mündliche Überlieferung göttlicher Herkunft neben der Tora, glaubten nicht wie die Pharisäer an eine Auferstehung der Toten, glaubten, daß das Schicksal des Menschen nur von seinem freien Willen abhänge, überließen den Hauptteil der Gebote den Tempelpriestern und hatten es leichter, sich den geistigen Einflüssen von außen zu eröffnen. Es scheint, daß sie im Kampf mit den Pharisäern sich genötigt sahen, ihren Lehrern eine festere Form zu geben, besonders seitdem Hillel die Brücke zwischen der mündlichen und schriftlichen Lehre geschlagen hatte. Der aus Alexandrien eingewanderte B o e t h o s, dessen Tochter König Herodes nach der Hinrichtung Mariamnes geheiratet hatte, dürfte den Ausbau der sadduzäischen Lehre versucht haben, denn im Talmud erscheinen Boethuser und Sadduzäer als Wechselbegriffe. Aber die Gelehrsamkeit als religiöse Kraft blieb in den Augen des Volkes das Eigentum der Pharisäer. Man spürt deutlich die Spitze gegen die höchsten sadduzäischen Priester, wenn es im Schlußsatz des Mischnatraktates Horajot heißt: „Ein Bastard, der ein Gelehrter ist, hat (im öffentlichen Leben) den Vorzug vor einem Hohepriester, der ein Unwissender ist". Trotzdem ist ein so bedeutendes Werk wie das 1. Makkabäerbuch — freilich auch das einzige, von dem wir es mit Sicherheit sagen können — aus sadduzäischem Geist hervorgegangen: es betrachtet die geschichtlichen Begebenheiten als Folgen menschlicher Entscheidungen ohne Eingreifen göttlichen Waltens und plötzlicher Wunder. Die Sadduzäer waren Rationalisten, „kühle Menschen", wie Josephus sie nennt, und konnten nach dem Untergang des Staates, losgelöst von Politik und Diplomatie sich nicht erhalten.

Aber auch die rein mystische Abzweigung vom pharisäischen Stamm, wie sie die E s s ä e r (oder Essener) darstellen, verschwindet bald nach dem Untergang des Staates. Ihr Name in dieser präzisierten Form ist verschiedentlich erklärt worden. Am wahrscheinlichsten ist seine Ableitung vom Wort Chassidim (die Frommen), das im syrischen Gebiet, woher der griechische Einfluß besonders stark kam, Chassin oder Chassaia lautete. Damit stimmt auch überein, daß man im jüdischen Schrifttum, wie wir oben sahen, von den „früheren" Chassidim im Unterschiede zu der jüngern Gruppe zu sprechen pflegte. Es scheint also die Tradition der Chassidäer von den Essäern besonders betont worden zu sein. Doch war ihre Gelehrsamkeit, ihr Glaube an ein Leben nach dem Tode, ihre Auffassung vom menschlichen Willen pharisäisch; einzelne unter ihnen, wie Jochanan der Essäer, waren sogar im Freiheitskampf gegen die Römer führend (Josephus, Jüdischer Krieg 2, 20, 4). Aber sonst lebten sie entweder ganz einsiedlerisch — Josephus war selbst eine Zeitlang Schüler eines essäischen Eremiten — oder in kleinen Gruppen mit Gütergemeinschaft und gemeinsamen Mahlzeiten, denen sie den Charakter einer religiösen Handlung gaben. Der Aufnahme in eine essäische Gruppe ging eine Zeit der Prüfung voraus. In manchen Gruppen gab es keine Frauen, wovon als einzigartiger Erscheinung der ältere P l i n i u s (gest. 79 n. Chr., in seiner Historia Naturalis V, 17) berichtet. Er scheint eine größere essäische Gemeinde unweit vom Toten Meer in En-Gadi aufgesucht zu haben (eben dort, wo man vor kurzem die neuen Schriftfunde gemacht hat) und spricht von den Essäern mit einer Art ehrfurchtsvollem Staunen. Sie hüteten besonders die Reinlichkeitsgesetze, nahmen vor den Mahlzeiten ein Bad, am Morgen unmittelbar vor Sonnenaufgang in Quellwasser, weshalb man sie auch Morgentäufer nannte. Sie weisen manche gemein-

samen Züge mit den Kreisen um Johannes den Täufer und Jesus auf und führten wie diese ein Leben in Erwartung der messianischen Zeit.

Die Rettung des Glaubens und des Volkes aber wurde nach dem Untergang des Staates das Werk der Pharisäer. Nun bedeuteten sie nicht mehr eine gesonderte Gruppe, sondern das ganze Judentum bildete sich von ihrem Geist aus weiter.

TAFEL-NACHWEIS

TAFEL I (gegenüber dem Titel)

Moses

Das Bild zeigt den Kopf der mächtigen Statue des Moses von Michelangelo. 1505 wurde der Künstler vom Papst Julius II. beauftragt, für diesen ein Grabmal in Form eines Mausoleums zu errichten. Michelangelo vollendete nur den „Moses", der in Rom in der Kirche St. Pietro in Vincoli die Mitte des Grabmales einnimmt. Wie aus der ganzen Gestalt und Haltung spricht vor allem aus dem Antlitz die erhabene und unbeugsame Gewalt eines Willens, der auf einen höhern Auftrag hinhorchend der harten Wirklichkeit der Welt zugewandt ist, um ihr die heilige Verpflichtung der Gesetze aufzuerlegen. Zu den beiden hornartigen Wulsten auf dem Haupt s. S. 40

TAFEL II (S. 48/49)

Brieffragment aus Jeb um 410 v. Chr.

(Aus: Eduard Sachau, Aramäische Papyri und Ostraka, Leipzig 1911, J. C. Hinrichs.)
Es ist der erste Teil eines Briefes, dessen Fortsetzung auf der Kehrseite des Papyrus steht. Die Schriftzeichen sind besonders gut erhalten, doch ist der linke Rand verloren gegangen. Dadurch ist die Deutung des Inhaltes erschwert. Der Brief ist aus der Stadt No, d. i. Theben, (Zeile 6, Wort 2 von rechts) an „meine Herren Jedonia, Mausia, Uria und das Heer" (die ersten Worte der ersten Zeile von rechts), also an die Häupter der jüdischen Militärkolonie in Jeb, gerichtet. Man beachte die Namen, die mit der Bezeichnung für den israelitischen Gott, Ja(h), zusammengesetzt sind! In dem Brief wird namens einer kleinen Gruppe („Wir sind wenige" Zeile 7, Wort 3 u. 4 v. r.), die offenbar von Jeb nach Theben geschickt worden ist, die Befürchtung ausgesprochen, daß ihnen infolge der Bestechung durch die Ägypter (Z. 4) die Gefahr einer Plünderung drohe (Z. 7, W. 1 u. 5 v. r.) und darum bäten sie um Fürsprache bei dem Befehlshaber Arsam (Z. 5, W. 3 v. r.), der als Anhänger des persischen Gottes Ahura-Mazda (Z. 6, W. 5 v. r.) bezeichnet wird. Zwischen 525 und 404 v. Chr. stand ganz Ägypten unter persischer Oberherrschaft. Jedonia ist derselbe, der sich 408 als Leiter der jüdischen Kolonie in Jeb an den persischen Gouverneur von Judäa wandte.

TAFEL III (S. 96/97)

Der Gipfel des Mosesberges im Sinaigebirge

(Aus: Karl Gröber, Palästina, Arabien und Syrien; Ernst Wasmuth, Berlin)

Der Überlieferung nach, die seit 385 n. Chr. in einer Reiseschilderung nachgewiesen ist, gilt der Mosesberg (Dschebel Musa) als der Sinai der Bibel. Er ist 2300 m hoch. Auf seiner obersten 20—30 Quadratmeter schmalen Spitze stehen heute zwei kleine Gebäude, die christliche Moses-Kapelle und eine etwas verfallene Moschee. Alljährlich im Juni steigen arabische Beduinen zur Moschee hinauf und schlachten dort eine Ziege oder ein Schaf, mit dessen Blut sie Tür und Schwellen besprengen. Neben der Moschee ist eine Höhle, die mit der Erzählung im 2. B. M. 33, 21—23 in Zusammenhang gebracht wird: der Ort, an dem Moses sich verbarg, als „Gottes Herrlichkeit an ihm vorüberzog".

TAFEL IV (S. 144/145)

Die Israelstele

Der Denkstein wurde von Flinders Petrie 1896 im Totentempel des Königs Menephta oder Merneptah (etwa 1225 bis 1215 v. Chr.) bei Theben in Oberägypten aufgefunden und wird gegenwärtig in Cairo aufbewahrt. Der hieroglyphische Text ist ein Preis auf Merneptah, seine Siege im Osten des Reiches und anhangsweise auch im Westen. Die Stele wurde, wie angegeben ist, am 3. Tag des 3. Sommermonates im 5. Jahr der Regierung Merneptahs fertiggestellt, also etwa 1220 v. Chr. In der vorletzten Zeile wird — soweit wir bisher wissen — das einzigemal auf ägyptischen Denkmälern und zum erstenmal außerhalb der Bibel der Name Israel als der eines Volkes erwähnt, weshalb der ganze Stein als Israelstele bezeichnet wird. Die Hauptstelle ist unter dem Bild in Strichzeichnung wiedergegeben.

Die ganze (27.) Zeile lautet in Übersetzung:

„Gefangengeführt ist Askalon, genommen ist Geser, Jenoam vernichtet [die beiden ersten Stadtnamen bestehen noch heute unverändert, Jenoam wird in der Nähe von Damaskus angenommen]; *Israel ist verdorben, es hat keinen Samen* [Nachkommenschaft] *mehr*. Palästina ist eine Witwe geworden." [Wortspiel: Chare = Witwe und Charu = Syrien, Palästina.]

Bedeutsam ist, daß die Namen der „Besiegten" durchwegs Städte oder Länder bezeichnen, mit Ausnahme von Israel, das als ein Volk ohne genaue Angabe seiner Siedlung erwähnt wird. Wahrscheinlich war es damals noch ohne festen Wohnsitz und es sollte ganz allgemein in der üblichen Übertreibung solcher Lobeshymnen als vollständig ausgerottet

gelten, um offenbar auf diese Weise die unangenehme Erinnerung an eine frühere Niederlage, welche die Ägypter erlitten haben, wettzumachen. Der Text des Steines stützt daher die Ansicht derer, die den Auszug aus Ägypten um 1250 ansetzen.

Der Name Israel  selbst wurde neuerdings als „Jaschir-el" (Gott beglückt, heilt) gedeutet. (Vgl. Albright, Journal of Biblical Literature, 1927.) In der biblischen Erzählung von Jakob, der nach dem Ringen mit dem Engel den Namen Israel erhält (1. B. M. 32, 29) wird dieser Name sprachlich als „Streiter Gottes", d. h. „der mit Gott ringt" gedeutet und der Prophet Hosea im 8. vorchr. Jahrhundert knüpft auch an diese Deutung an: „wa-*jasar el*-malach", „er kämpfte mit einem Engel, überwand ihn . . . und erflehte dessen Gnade" (12, 5).

(Für Bild, Zeichnung und textliche Hinweise sei Herrn Prof. Dr. Roeder Dank gesagt)

ZEITTAFEL

Auszug aus Ägypten unter Moses	*... um 1240 (nach manchen um 1430) v. Chr.*
Saul von Samuel zum ersten König gesalbt	*... um 1020 „ „*
David	*... 1010—970 „ „*
Salomo	*... 970—931 „ „*
Teilung des Reiches in Juda und Israel	*... 931 „ „*
Elia	*... um 860 „ „*
Amos, der älteste Schriftprophet	*... um 760 „ „*
Jesaja	*... um 730 „ „*
Ende des Nordreiches Israel	*... 721 „ „*
Erstes Auftreten des Jeremia	*... 626 „ „*
Die Reform des Königs Josia	*... 622 „ „*
Eroberung Jerusalems und Zerstörung des Ersten Tempels	*... 586 „ „*
Das babylonische Exil	*... 586—538 „ „*
(Die Propheten des Exils Ezechiel und der Zweite Jesaja)	
Aufbau des Zweiten Tempels	*... 515 „ „*
Esras Verlesung der Tora	*... 444 „ „*
Eroberung Palästinas durch Alexander d. Gr.	*... 332 „ „*
Befreiungskampf der Makkabäer	*... 167—140 „ „*
Politischer Einfluß Roms seit Pompejus	*... 64 „ „*
Wirksamkeit Hillels des Alten	*... um 20 v. Chr. bis 20 n. Chr.*
Zerstörung des Zweiten Tempels durch Titus	*... 70 „ „*
Akiba	*... gest. um 135 „ „*

LITERATUR

Aus der unermeßlich reichen Literatur über Bibel und antikes Judentum sei nur auf einige einführende Werke verschiedenster Richtung hingewiesen. Die im Text bereits angeführten Bücher sind hier nicht wiederholt.

Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906

Emil Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl., 1901—1909

Karl Budde, Die altisraelitische Religion, 3. Aufl., 1912

Hugo Greßmann, Mose und seine Zeit, 1913

B. Duhm, Israels Propheten, 1916

Max Weber, Das antike Judentum, 2. Band der Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920/21

J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 8. Aufl., 1921

Rudolf Kittel, Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1—3, 1923—1929

Travers Herford, The Pharisees, 1924 (deutsche Ausgabe 1928)

Albrecht Alt, Der Gott der Väter, ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion, 1929

J. Garstang, Joshua Judges, 1931

Paul Volz, Mose, 2. Aufl., 1932

I. Heinemann, Philos griechische und jüdische Bildung, 1932

A. Loisy, La religion d'Israel, 3me éd. 1933

L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, 1936

Otto Eißfeld, Einleitung in das A. T. unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen. Entstehungsgeschichte des A. T., 1934

Ernst Sellin, Einleitung in das Alte Testament, 7. Aufl., 1935

W. O. E. Oesterly and A. Th. H. Robinson, Hebrew religion, its origin and development, 1949

Joseph Klausner, Der Messiasgedanke im Judentum (hebr.), 3. Aufl., 1950

Zum ersten Kapitel vgl. auch Günther Roeder, Volksglaube im Pharaonenreich, 1952, aus der gleichen Reihe.

NAMEN- UND SACHREGISTER

Die Wiedergabe der hebräischen Worte hält sich an den üblichen Sprachgebrauch; bei selteneren Worten sucht sie dem Klangbild womöglich nahezukommen. Die Übersetzung der biblischen Stellen, auf die vielfach auch im Register hingewiesen wird, stammen vom Verfasser.

BM
165
.T4

Die glaubensstufen des

Judentums.

4775

4775

THIEBERGER

Die glaubensstufen de

Judentums.